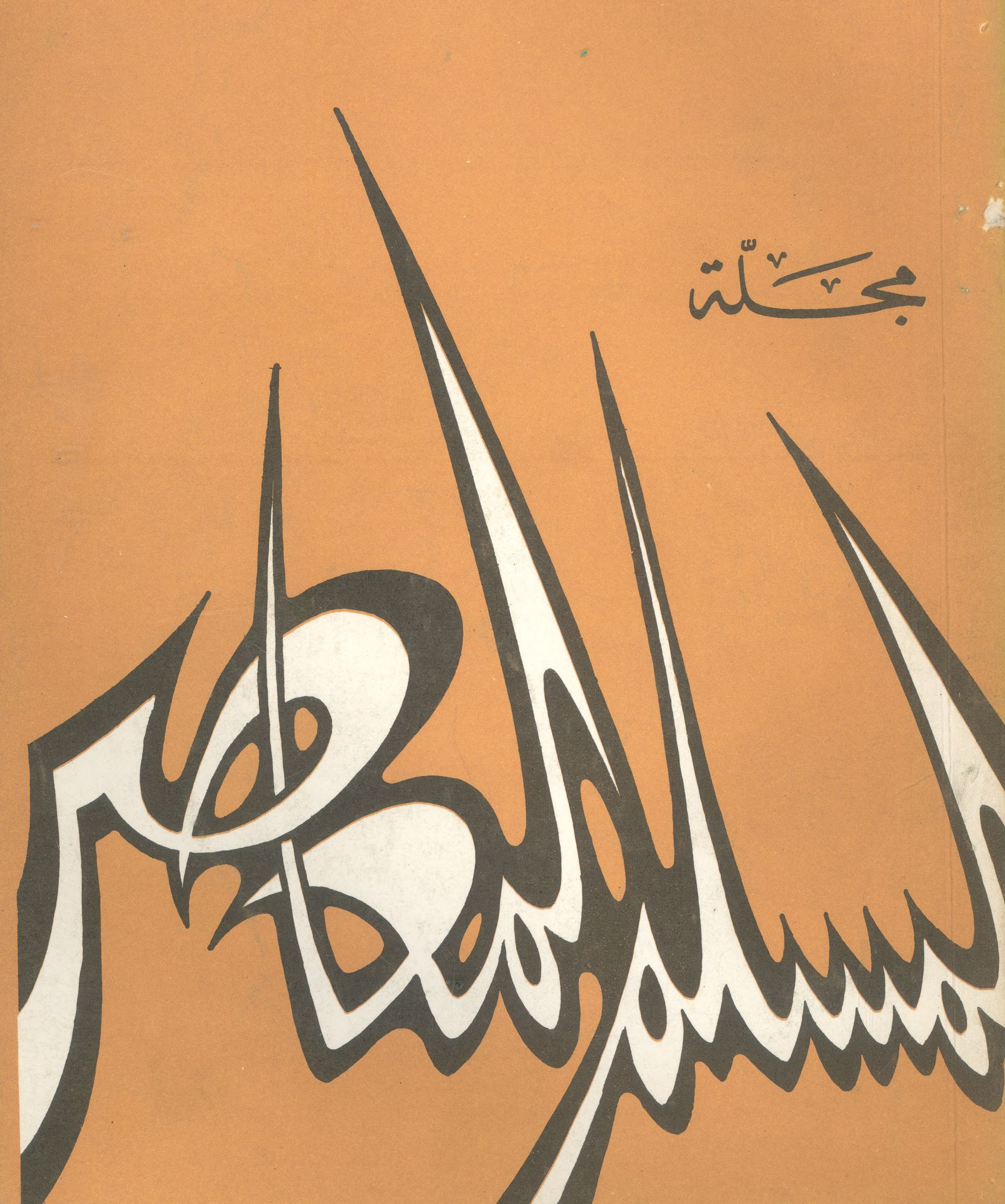
العدد السابع عشر. المحرم - صفر - ربيع الأول ١٣٩٩هـ

يناير - فبراير - مارس ١٩٧٩م



المسلم المعاصر



فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد السابع عشر: المحرم - صفر - ربيع الأول ١٣٩٩هـ
يناير - فبراير - مارس ١٩٧٩م

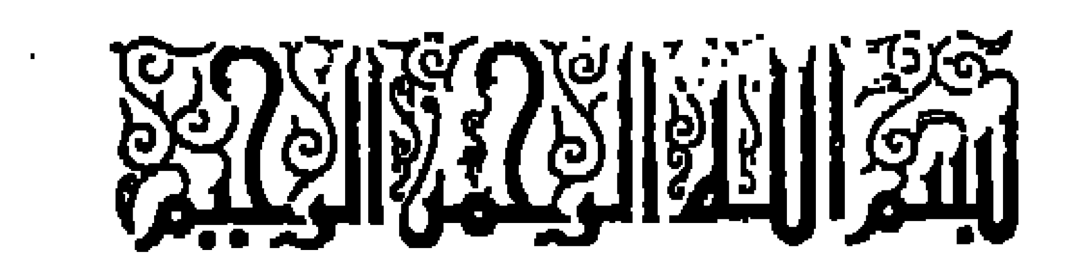
صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول:

الدكتور جمال الدين عطية

ص.ب: ١١٩٤٢٩ بيروت
مؤقتاً: ص.ب: ٢٨٥٧ الكويت
سعر النسخة: ٤٠٠ ق.ل
الاشتراك السنوي في لبنان: ٥ ل.ل

محتويات العدد

كلمة التحرير :


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

سنة الله ..

ارادت حكمة الله سبحانه وتعالى ان يحكم الكون نوعان من القوانين :

النوع الأول :

نوع حتمي وهو ما يشير إليه القرآن بالسنن ، ويطلق عليه البعض قوانين الطبيعة، وهو تلك القوانين التى فطر الله الخليقة عليها سواء فى ذلك قوانين العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات والأحياء والطب ، أو القوانين الحتمية فى العلوم الاجتماعية مثل قوانين العرض والطلب فى الاقتصاد وقوانين التغيير الاجتماعى قال الله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . « إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة » وفى الحديث «كما تكونوا يول عليكم » .. « يد الله مع الجماعة ».. « ماترك قوم الجهاد إلا ذلوا » . وقال الله تعال : « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » .. « إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً » .

هذه القوانين حتمية بمعنى أنها تنطبق إذا توافرت شروط انطباقها دون حاجة إلى تدخل إرادى لأعمالها ..

وتسخير الكون للإنسان يتضمن أن يكتشف الإنسان هذه القوانين ويستخدمها لتحقيق الأمانة الموكولة إليه وهى عمارة هذا الكون كخليفة لله سبحانه وتعـالى .

وبقدر ما يكتشف الإنسان من هذه القوانين ويسخرها بقدر ما يصبح قوياً بقوة الطاقات الجبارة التي يحويها هذا الكون العظيم .

يستوى فى هذه النتيجة أن يكون الإنسان مؤمناً أو كافراً ، فالإنسان إذا أهمل اكتشاف هذه القوانين واستخدامها يصبح ضعيفاً ولو كان مؤمناً ، والإنسان الذى يكتشف قوانين الكون ويسخرها يصبح بالتالى قوياً ولو كان كافراً ، لأن هذه القاعدة ذاتها سنة من سنن الله فى هذا الكون .. وهى سابقة على وجود الإنسان نفسه ، مؤمنه وكافره .

قال الله تعالى :

« يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لا تنفذون إلا بسلطان » .

النوع الثانى :

من القوانين التى تحكم الكون نوع إرادى أو تكليفى ، هو تلك القواعد التى رسمها الله ليهتدى بها الناس فى حياتهم وترك لهم أن يطيعوه باتباعها أو يعصوه بإهمالها ، وهذا التكليف مناطه الإرادة وحرية الاختيار اللذين وهبهما الله للإنسان مع العقل أسلحة يواجه بها معركة الحياة ..

هذه القوانين التكليفية تشمل إلى جانب القانون بمعناه الحديث قواعد السلوك والأخلاق الفردية والاجتماعية بمعناها الواسع

وليست هذه القوانين للابتلاء الإنسانى فحسب ، ولكنها قبل ذلك وبعد ذلك : الإطار الذى يضبط مصلحة الفرد والمجتمع فى أنشطته المتعددة التى من بينها تسخير السنن الكونية وعمارة الكون .

وعلى قدر التزام الإنسان أفراداً وجماعات بهذا الإطار من القواعد السلوكية يكون ناجحاً فى حياته ، سواء كان منبع التزامه بها دينياً أو لما تحققه من مصالح .

وعلى قدر إهمال الإنسان لها يكون فشله واضطرابه ، سواء فى ذلك

من آمن بقلبه — دون أن يتبع الإيمان عمل صالح — أو من كان فى ضلال مبين.

ولا مجال للغرابة إذن فيما انتهى إليه حال المسلمين مع غيرهم حين أهملوا سنن الكون ، او شريعة الله كليهما ، فلم يأخذوا بأسباب القوة المادية والمعنوية وتركوا الجهاد وتفرقوا كأنهم أمم متعددة ، يحارب بعضهم بعضاً ، وراحوا بعد ذلك يأملون فى النصر على أعدائهم الذين أحسنوا تسخير سنن الكون ، وأخذوا بقدر من الإطار السلوكى فى حياتهم ، فكانت سنة الله لا تتخلف ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .. ولن تجد لسنة الله تحويلا :

جمال الدين عطية

تنبيه

اخى القارىء

نسعد إذ نقدم لك فهرس مجلتك « المسلم المعاصر » فى سنواتها الأربعة، مراعين فى إعداده النهج الموضوعى لما قدمته المجلة غير مغفلين العدد والصفحة وما إلى ذلك من معلومات تضع يدك على ما تريد من موضوعات .

(نسختك من الفهرس هدية مع العدد السابع عشر .)

الأسس الإسلامية للعلم (١)

م . م صديقى

١ ـ المقدمة

لقد ذكر كثيرون من الكتاب الغربيين فى مجال الفلسفة العلمية أن الآراء الدينية بالنسبة للكون ، وأصله ومصيره ، وخاصة مصير الإنسان ، ومنزلة القيم فى حياة الإنسان ، تتعارض مع الرؤية العلمية للكون . وتستمر المناقشة إلى مدى أبعد من ذلك ، لتصور أنه فى حالة وجود صراع ما بين المسائل العلمية والنظرة الدينية ، فإنه لن يكون لدينا أى اختيار سوى طرح المسائل الدينية جانباً لأن الرؤية العلمية للكون تقوم على أساس قوى تستخلصه من الحقائق الناجمة عن الملاحظة والنظريات الممكن إثباتها ، فى حين أن الأديان تقوم على أساس تلك المصادر المشكوك فى أمرها مثل الوحى ، والكتابات المقدسة وشهادة المعلمين الدينيين .

إن الانتقاد السابق ذكره للدين ينطبق على جميع المعتقدات التى ابتدعها الإنسان سواء أكانت تسمى بالأديان ، أو القوى الخارقة أو أى نظام أو مذهب مميز . وهى تشمل مختلف أنواع الوثنية ، سواء أكانت من أصل يونانى ، أو رومانى ، أو مصرى ، أو إفريقى أو هندى ، وجميع الكتابات المقدسة التى

(*) أستاذ علم الإحصاء ، جامعة الولاية فى كلورادو ، فورت كولنز ، كلورادو .

وضعها أناس مثل الهندوسيين والبوذيين ، وتشمل أيضاً الكتب المقدسة لليهود والمسيحية إلى حد كبير . إن جميع تلك المعتقدات تعد نتاجاً لحدس الإنسان وهى تحتوى على أقوال خاطئة فيما يتعلق بالكون ، وأصله ، ومصير الإنسان . وإنه لن يدهشنا أن يتم دحض ما هو نتاج الحدس الإنسانى بواسطة الاكتشافات العلمية . وفى الحقيقة: إن الإسلام قد جاء لدحضه قبل وقت طويل من الاكتشافات، ولن تخسر الإنسانية شيئاً إذا اكتسح تيار الاكتشافات العلمية جميع تلك الآثار البالية لأخطاء الإنسان الماضية .

وقد يصاب نقاد الدين العلميون بالدهشة إذا علموا أن الاسلام يقف إلى جانبهم فى انتقادهم لرؤية التوراة أو اليهود أو المسيحية للكون ، أو الرؤية الهندوسية للكون ، ولا يقف فى جانب الدين . ويدهشون كذلك إذا علموا أن الإسلام يعطى قيمة عظيمة للتوصل إلى الحقيقة ، وأن السعى وراء الحقيقة يعتبر واجباً على كل مسلم ، وأن الطريقة العلمية قد اكتشفت وطبقت لأول مرة بواسطة العلماء المسلمين ، وأن الاكتشافات العلمية تقوى إيمان المسلم بدلا من أن تنتقصه لأنها تزوده بيقين أعمق فى قدرة الله الإبداعية .

وقد تم السعى حديثاً لحصول على تبرير للدين (وأيضاً العلوم والفلسفة والفن) على أساس واقعى . ومما يقال أن العلوم والفلسفة والدين والفن تعتبر جميعها ردود فعل الإنسان لمركزه فى الكون . إن الإنسان من طبيعته مخلوق هادف ذو عزم ، وذو فضول عقلى وحاجات عاطفية وجسدية ، لذا فإنه يبتدع قيما وأهدافاً لحياته ويسعى من أجل تحقيقها . وهكذا ، فإن العالم يضع معرفة الحقيقة فى المرتبة الأولى ويسعى إليها بحماس، ويكون لديه إيمان قوى بالطريقة العلمية فى التوصل إلى الحقيقة . ويبحث الفيلسوف أيضاً عن الحقيقة النهائية ولكنه يعتمد فى بحثه على أساليب عقلية ومنطقية ، ويعتبر الفنان أن الجمال هو أسمى القيم ، ويعتبر الشخص الورع أن التقوى هى أسمى القيم الإنسانية . وإن كل شخص يكون لديه افتراضات سابقة معينة يؤمن بها بطريقة قوية أو ضعيفة . فعلي سبيل المثال : يضع العالم افتراضه السابق بأنه

يمكنه معرفة الكون من خلال الطريقة العلمية ، وبضع الشخص الورع الافتراض السابق بأن الآلهة أو الله يكون راضياً عن أنشطته التعبدية . وفى حين أن التحليل الانتقادى لمعتقدات الإنسان يعد ضرورياً ، فإن جميع سعى الإنسان وراء القيم يتم تبريره على نفس الأساس .. أى أنها تشبع حاجات إنسانية معينة ومن ثم فإنه يوجد مكان للأديان ، والفنون والفلسفة فى عصر العلم .

وقد يشعر المسيحى أو الهندوسى أو اليهودى أو البوذى بالحماية والسعادة لذلك التبرير الواقعى للدين ، أما بالنسبة للمسلم فالأمر يختلف . إن المسلم لا يستطيع أن يسلم بالمقدمة المنطقية الأساسية لتلك المناقشة التى تقول بأن دينه يعد مجرد سعى وراء هدف ، هدف قد ابتدعه ليتساوى مع العلوم والفلسفة والفن :

إن المسلم يدرك أنه يؤمن بالإسلام لأن الإسلام هو الحقيقة التى تنبع من الخالق ذاته ، الذى هو مصدر جميع الحقائق ، وليس كنتيجة لرد فعله العاطفى أو العقلى لوضعه فى الكون أو كنتيجة لكون التقوى قيمة مستحبة : إن النظريات الاجتماعية التى تتحدث عن أصل الأديان .. مثل الخوف البدائى والرهبة من قوى الطبيعة الغامضة ، وتجسيد تلك القوى .. أو نظريات علم النفس المتعلقة بالدين .. مثل صورة الأب التى يتم تجسيدها فى الله .. : لا تنطبق على المسلمين . إن المسلم لا يبحث عن شىء مهدىء ليقلل من مخاوفه أو ليشرح الأشياء ، ولكنه يؤمن إيماناً قوياً بالحقيقة العظمى .. حقيقة الله والتوحيد به .. بل ويضحى أيضاً بحياته فى سبيل تلك الحقيقة .

لقد انهارت الرؤية المسيحية للعالم ــ وهى تقوم على أساس الاعتقاد بأن شاغل الله الوحيد قد كان هو الثالوث المقدس والكرة الأرضية ، وخاصة الأنشطة الإنسانية وأن الله الأب قد أحب البشر إلى درجة كبيرة حتى أنه أرسل إليهم ابنه الوحيد ــ عندما اكتشف جاليليو لأول مرة الحقيقة التى كان يعرفها العالم الإسلامى لقرون عديدة .. وهى أن الأرض تعد مجرد كوكب صغير يدور حول الشمس ، وعندما كشفت الملاحظات الفلكية فيما بعد حقيقة أنه حتى النظام الشمسي ليس بأكثر من ذرة صغيرة فى الكون

الإلهي الواسع الذى يحتوى على الملايين من المجرات والبلايين من النجوم ، إن الإنسان ، بل فى الحقيقة الأرض بأكملها ، لم تكن لها تلك الأهمية عند الله وإن المسيحى الذى درس العلوم لا يجد أمامه سوى اختيارين :

١ — أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون بدون الدين

٢ — أن يصبح شخصاً ممزقاً ، يؤمن بمعتقداته سراً ، ولكنه يتصرف علانية وكأن تلك المعتقدات لا تتوافق مع الحياة الواقعية .

لقد اختار البعض الأسلوب الأول ، ووصل الأمر فى النهاية إلى أن معظم الناس فى روسيا ودول أوروبا الشرقية رفضوا المسيحية كلية واستعاضوا عنها بفلسفة إلحادية علمية زائفة قام هيجل وماركس بوضعها . وقد اختار آخرون الأسلوب الثانى ، ويوجد الآن جزء كبير جدا من الغربيين الذين يعتقدون اتجاهاً منفصلا نحو الحياة .. وبتحليل ذلك التمزق الروحى للإنسان الغربى ، كتب جوليان هكسلى قائلا :

« إن مثلنا العليا الغربية تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفى حتى يكون لديها أى قوة دافعة حقيقية وقوية (إن قوتها تكمن فى حريتها ومقاومتها للدكتاتورية البهيمية) . ولكن طالما يستمر انشقاقها الى قسمين .. بين الطبيعى والخارق ، بين الله والبشر ، بين المادة والروح .. سوف تظل مدنيتنا الغربية تعانى من الفصام بكل ما تعنيه تلك الكلمة ، وسوف تفشل مثلنا العليا فى تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقى » .

(جوليان هكسلى : الدين بلا وحى ، هاربر وإخوانه ، نيويورك ، ١٩٥٧ ، ص ٨) .

إن حل هكسلى لهذه المشكلة هو ايجاد دين بدون اله ، وذلك مايسميه بالفلسفة الانسانية المتطورة .

إن ما حدث للمسيحية فى روسيا ، قد حدث للبوذية فى الصين ، وللطاوية فى اليابان . وبدون شك : إن الهندوسية فى الهند ينتظرها نفس المصير . فإن ظهور الحقيقة ليس من الممكن صده ، وإن الآلهة ، والأفكار ، والمذاهب ، والأديان الزائفة من المحتم أن تتلاشى . ويكون السؤال هو :

هل ينتظر الاسلام نفس المصير ؟

عندما ننظر إلى طلبتنا فى الخارج نجد أن معظمهم يتخلى عن الإسلام بسهولة وبجرف بواسطة المذاهب الأخرى أو على الأقل المتع التى تزخر بها البلدان الأوروبية . وإذا استمر ذلك الحال بالنسبة لشبابنا ، فإننا حينئذ نستطيع — حقيقة — أن نتوقع مصيراً مماثلا للبلدان المسلمة . ولكن ذلك إذا حدث ، فإنه لن يكون بسبب وجود صراع أساسى بين الإسلام والعلم ، ولكن بسبب وقوع القيادة الفكرية للمائة عام الماضية فى أيدى الغربيين ، وأن المسلمين وغيرهم من الشعوب المتأخرة كانوا فقط يرددون صدى أفكار المفكرين والكتاب الغربيين . إن المفكرين المسلمين ، سواء أكانوا دارسين للعلوم الدينية أو العلوم الحديثة ، كانوا يفتقرون إلى النضج والشجاعة الفكرية التى تأتى بعد المعرفة العميقة ، والبحث الأساسى ، والتفكير المتمعن . إذن دعواى هى : إن علماء المسلمين ومفكريهم الذين يعرفون القرآن جيداً ، ولهم اطلاع فى مجال العلم هم — فقط — الذين يستطيعون فى نهاية الأمر أن يقدموا مثلا عليا موحدة لا يستطيع أن يقدمها العلماء المسيحيون أو البوذيون أو الهندوسيون وإن النقطة هى : إن الإسلام فقط هو الذى يستطيع تبرير الافتراضات السابقة للعلم وأن يقدم أساساً صلباً للنشاط العلمى . وإن الإسلام أيضاً دين ، أى أنه مبدأ موحد يقدم للمسلم إرشاداً فى كل لحظة من حياته ، سواء أكان فى خلوة أو فى مجموعة ، فى مسجد أو فى سوق ، فى حجرة دراسة أو فى ميدان المعركة ، أو كان يقوم ببحث علمى أو أنه فقط يحفر خندقاً . إن مثل ذلك الدين الشامل هو الذى يقدر — وحده — على إنتاج الشخصيات المتكاملة والمجتمعات المتكاملة ، إن الإسلام — فقط — هو الذى يقدر على تنسيق جميع الأنشطة الإنسانية ، بما فى ذلك الأنشطة العلمية ، والفلسفية ، والفنية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والدينية . وفى الحقيقة ، فإن كل نشاط فى الإسلام يعتبر عبادة لله لو أنه كان يتم أداؤه لتحقيق الهدف الذى خلق الإنسان من أجله ، وهو أن يكون نائب الله على الأرض .

إن ما نفتقر إليه فى الوقت الحالى هو المناخ الملائم للبحث وحب المعرفة

الذى أدى فى الماضى إلى إنشاء الكثير من المؤسسات التعليمية فى البلدان المسلمة وإلى تكوين عدد كبير من العلماء والمفكرين الذين كانوا فى نفس الوقت مجاهدين أشداء فى سبيل الإسلام . إنهم لم يشعروا أبداً أن أنشطتهم العلمية كانت منفصلة عن دينهم أو أنها كانت تتعارض مع المعتقدات والممارسات الإسلامية . ويجب أن يقوم شخص ما فى مكان ما بالبدء فى تكوين مثل ذلك المناخ ، على الأقل على المستوى المحلى ، وبمرور الوقت سوف يكون ممكناً للدارسين والعلماء المسلمين أن يظهروا للعالم أنه ليس من الممكن فقط ، بل أنه من المرغوب فيه للغاية أن يتم الإستغناء عن تلك الإزدواجات للدين والدنيا ، والروح والمادة ، والخاصة والعامة ، والعيش فى حياة متوازنة ومتكاملة وخالية من الصراعات الفكرية ، والعاطفية والاجتماعية .

إن غرضى من كتابة هذه المقالة هو اتخاذ الخطوة الأولى فى ذلك الاتجاه . وبالنسبة لتلك الغاية ، أود أن أتوقف قليلا وأحاول الإجابة على الأسئلة التالية :

١ — ما هو العلم ؟

٢ — هل يفرض العلم علينا رؤية معينة للكون ؟

٣ — ما هى الافتراضات السابقة للعلم وما هو تبريرها ؟

٤ — هل يستطيع العلم إثبات وجود الله ؟

٥ — ما هى الرؤية الإسلامية للكون ؟

٦ — كيف يبرر الإسلام ، ويقوى ويوسع الافتراضات السابقة للعلم ؟

٧ — ما هى التوجهات الإسلامية لتطبيق العلوم والتكنولوجيا ؟

٨ — ماذا يجب أن تكون أهدافنا فى مجالات التعليم والصحة العامة والاقتصاد ؟

٩ — ما هى الخطوات العلمية التى نحتاج إليها لبدء المسيرة فى اتجاه تحقيق تلك الأهداف ؟

٢ — ما هو العلم ؟

منذ وقت طويل كان يتم مطابقة العلم مع الفيزياء ، وخاصة مع الميكانيكا ، كانت الطريقة العلمية تطابق الأساليب التجريبية التى تجرى فيها الملاحظة

تحت شروط منضبطة فى المعمل . وقد أفسح ذلك مكاناً لفكرة أن العلم هو أسلوب دقيق وتجريبي يؤدى إلى اكتشاف « القوانين الطبيعية » ، وعندماتم اكتشاف فروع أخرى من المعرفة مثل علم طبقات الأرض ، وعلم النبات ، وعلم الأحياء ، وعلم الأجواء ، وعلم المحيطات ، وعلم الحياة ، وفيما بعد الاقتصاد ، وعلم النفس والطب ، وحتى علم الاجتماع والعلوم السياسية ، وانضواؤها جميعاً تحت تعريف العلم المتزايد فى الاتساع ، لم يعد من الممكن النظر إليه كشىء دقيق ، ولم يعد من الممكن أيضاً اكتشاف « القوانين الطبيعية » فى المجالات المختلفة . إن عالم الأحياء ، أو عالم الأجواء ، أو العالم الاقتصادى سوف يجد نفسه فى مواجهة موقف يتضمن مئات الملايين من العوامل الغير منضبطة . وفى مثل تلك الظروف ، فإنه يكون من الممكن فقط الاستدلال على علاقات تجريبية أو إحصائية ، أما بالنسبة لبعض العلوم الأخرى ، فإنه يكون من الممكن تصنيفها على أساس الارتباطات أو مجرد الوصف . والآن ينشأ السؤال : ما هو الشىء المشترك بين العلوم المختلفة إبتداء من علم الطبيعة إلى علم الاجتماع ؟ .. كيف نضع تعريفنا للعلم ؟

من الواضح أن كل فرع من العلوم يسعى وراء معرفة معينة ، ويتطلب من العلماء الذين لديهم الحافز الكافى أن يسعوا وراء تلك المعرفة ، وفوق ذلك فإن لكل فرع من المعرفة أسلوباً ومنهجاً لجمع وتحليل المعلومات . وأخيراً : إن الهدف النهائى لجميع العلوم هو التوصل إلى فهم أو إيجاد « تفسيرات » للأشياء ، والحوادث والعمليات الخاضعة للمراقبة .

وبأخذنا فى الاعتبار جميع أوجه النشاط العلمى ، سوف أقدم الآن تعريفاً موجزاً للعلم ولكنه تعريف شامل تماماً :

إن العلم يعد نشاطاً إنسانياً هادفاً ، قوى الدوافع ، رفيع القيمة ، ممتاز التنظيم ، يتميز بأسلوبه فى البحث (الذى يعرف بأسماء كثيرة ، مثل « الطريقة العلمية » ، و « الطريقة التجريبية » ، و « طريقة الملاحظة والافتراضات الممكن إثباتها ») . وهدفه هو التوصل إلى معرفة الأشياء الغير مرئية (الأشياء

المماثلة ، والقوانين ، والعلاقات ، والأسباب ، والحقيقة) على أساس أسلوب الملاحظة (الأشياء ، والأحداث ، والعمليات) ؛

وإن الهدف النهائى للعلوم البحتة هو تجميع نتائج العلوم المختلفة (الفيزيائية والبيولوجية ، والاجتماعية) حتى يتم التوصل إلى تراكيب « الكون » . وإن هدف العلوم التطبيقية هو تطبيق الدراية العلمية للتوصل إلى أهداف وأغراض أخرى (الازدهار الاقتصادى ، والتفوق العسكرى ، واستئصال المرض ، وتوفير وسائل التسلية ، وتسهيلات السفر .... إلخ) ؛

إن الحافز للعلم ينبع من حب الاستطلاع الفطرى للإنسان ، فالإنسان يخلق بعقل دائم التساؤل . ومن الممكن ملاحظة الرغبة فى المعرفة ، والاستكشاف والتجربة فى كل طفل . وتقل تلك الرغبة ، بل وتتلاشى تماماً بعد الحصول على مستوى معين من العلم بالنسبة لجميع الأفراد ، بما فى ذلك أكثرهم ثقافة ، وتحل محل تلك الرغبة لحصول على قدر أكبر من المعرفة رغبات ومساع أخرى تحوز على الأولوية . ولكنه يوجد من يحتفظون بشعلة حب الاستطلاع والتساؤل مضيئة طوال حياتهم ، وتظل دعوتهم الثابتة هى « رب زدنى علماً » ، وينتمى زهرة العلماء إلى تلك المجموعة الأخيرة ؛ فيصبح السعى وراء المعرفة هو هدف حياتهم ، ولا يفتر أبداً حافزهم للحصول على قدر أكبر من المعرفة بسبب إدراكهم لوجود الكثير من الجهل والأخطاء .

إن العلم يعد نشاطاً هادفاً ومقررا بتأن بالنسبة للعالم .. سواء كان عالماً بحتياً أو تطبيقياً .. وهو يعتبره شيئاً سامياً ويعتبره الآخرون كذلك أيضاً . وقد يكون الهدف بالنسبة لبعض العلماء هو اكتشاف الحقيقة النهائية ، وقد يكون هو السيطرة على البيئة المادية بالنسبة لآخرين ، وقد يكون أيضاً هو خدمة الإنسانية أو الدولة بالنسبة لآخرين غيرهم . إن الحصول على المعرفة يعتبر واحداً من أسمى القيم الإنسانية . وقد قال الله سبحانه وتعالى: « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . وهكذا ؛ فإن المثقفين فى كل مجتمع يكونون موضع الاحترام ، والتكريم ، بل والحب . وعلى عكس ذلك ،

فإن الأشخاص الذين ينهمكون فى السعى وراء الثروة ، أو المتعة ، أو القوة قد يكونون موضع حسد ، أو خوف ، ولكنهم لا يكونون أبداً موضع احترام أو حب حقيقى .

إن العلم ، وخاصة العلم الحديث ، هو نشاط منظم للغاية ذو قوانين . لقد مضت الأيام التى قام(البيرونى)فيها بقياس محيط الأرض من فوق قمة تل منزو ، مستعملا آلات من صنع اليد ، أو(جاليليو) عندما كان ينعم النظر من خلال تلسكوبه ، إننا نحتاج إلى معدات ضخمة وآلاف من الرجال ، ومعاونة الحكومة أو الأموال الخاصة لملاحظة الذرات الرئيسية التى تتكون منها المادة ، وإننا نحتاج إلى الجامعات ، والمكاتب ، والمعامل ، والمصانع التى تصنع الأدوات المعقدة ، والعقول الأليكترونية المتقدمة ، والسفن ، والغواصات ، والطائرات ، والأقمار الصناعية .. إلخ ، ولكننا قبل كل شىء فى حاجة إلى الأفراد ليقوموا بالعمل كميكانيكيين ، ومراقبين ، وجامعى بيانات ، ومحللين ، ومفكرين ، وواضعى نظريات ، ومن المطلوب أيضاً وجود تسهيلات لطبع ونشر النتائج فى شكل تقارير فنية ، ومقالات صحفية ، وكتب . وإننا أيضاً نحتاج إلى حكومة ، وإلى صناعة تعطى الأولوية للبحث الرئيسى والتطبيقى لدعم جميع تلك الأنشطة المعقدة والمتشعبة .

إن العلم يعد نشاطاً إنسانياً . وإننا نذكر تلك الحقيقة الواضحة لأن الانطباع العام السائد هو أن العلم « موضوعى » لأنه مستقل عن ذاتية الإنسان إن العلم هو تنظيم المعرفة الإنسانية ، وليس تنظيم العالم . ولتوضيح ذلك ، فلنفترض أن الحيتان ، أو النمل ، أو الفيروسات تستطيع أن تقوم بتنظيم ملاحظاتها . فهل تستطيع أن « تكتشف » الجاذبية الأرضية ، أو نظرية الجزئيات ، أو النظام الشمسى ؟ وإننا نلاحظ أنه إذا تم وضع الشخص الذى يتبع أسلوب الملاحظة ، داخل ذرة أو نجمة ، فإنه سوف يظل ذلك الشخص الذى يتبع أسلوب الملاحظة . إن مدى حياتنا ، وإحساسنا بالوقت ، والفضاء ، والحركة ، وحواسنا الخمس ، وملكاتنا العقلية ولغتنا قد كونت جميعها تركيب العلم ○

وسوف أنتقل الآن إلى تحليل أسلوب البحث الذى يتميز به العلم ، أى الطريقة العلمية .

إننا نعلم جميعاً أن وظيفة العلم هى اكتشاف الحقائق ، وإن الطريقة التى تستعمل لتلك الغاية هى الملاحظة . والآن ، إن الإنسان الطبيعى لديه خمسة حواس ، وهو يستقبل انطباعات حسية متواصلة طوال حياته ، وخاصة فى ساعات يقظته . وتكون تلك الانطباعات خاطفة وتحل محلها انطباعات أخرى نتيجة تغير الأحوال . ومن الواضح أنه لو لم تكن للإنسان ذاكرة ، لما كانت هناك أية قيمة دائمة لتلك الانطباعات ، ولكان ذهن الإنسان مثل سطح الماء . ومع ذلك ، فإن عدد الانطباعات الحسية فى لحظة معينة يكون هائلا للغاية حتى أنه ليس من الممكن تسجيله فى ذاكرة الإنسان . ويفرض عليه جهازه الحسى ، وجهازه العصبى وملكاته التمييزية ترشيح ، وتجميع ، وترتيب الحصيلة الحسية حتى يبتدئ فى « رؤية » الأشياء ، و« سماع » الأصوات وهكذا — وفى الوقت ذاته — سوف يبتدئ أشخاص آخرون فى تلقينه « أسماء » الأشياء ، وإخباره بخصائص الأشياء التى لم تكن لديه تجارب مباشرة بالنسبة لها . فهو يلقن أن السكين « حادة » ، وأن النار « تحرق » ، وأن السماء « زرقاء » ... الخ . ولا توجد حتى الآن وسيلة لمقارنة الإدراك الحسى لشخص « بالزرقة » مع الإدراك الحسى لشخص آخر . ولكننا جميعاً نجمع على تلك الأسماء .. وهكذا . فإن الإنسان يجد منفذاً إلى حاضر الأشخاص الآخرين وتجاربهم الماضية ،هذا إلى جانب حاضره وتجاربه الماضية . وفى حين أن تجاربه هو تكون مباشرة ، وتكون تجارب الآخرين هى أشياء سمعها ، فإنه يقبل تلك الأشياء التى سمعها مستنداً إلى شهادة الآخرين . وإن الفارق بين حطاب(*) فى استراليا شديدالذكاء—ولكنه ليس من الممكن أبداً أن يصبح عالماً — وبين العالم الفيزيائى إدوارد تيلر ، يكمن فى حقيقة أن إدوارد تيلر كان لديه منفذ أكبر للمعرفة المتراكمة التى جمعها الآخرون أكثر مما كان لدى الحطاب .

إن أهمية الأشياء التى تنقل بواسطة الآخرين والمصادر التى جاءت منها ،

(*) يعنى اللى يجمع الحطب .

دائماً يتم تجاهلها أو عدم توكيدها من الكتاب الذين يكتبون عن الطريقة العلمية والذين يعربون عن ازدرائهم لما يسمى بالأسلوب « الفاشستى » للمعرفة ، ويتباهون باعتمادهم على الملاحظة المباشرة . إن جميع المعرفة العلمية . بل فى الحقيقة جميع المعرفة الإنسانية ، تقوم على أساس الافتراض: أن تجارب الأشخاص الآخرين تماثل فى طبيعتها وتركيبها مع تجاربنا ، وأننا لو كنا مكانهم لمررنا بنفس الأشياء كما نقلوها إلينا .. وإنه يجب بالطبع أن نؤكد صدق الأشخاص الآخرين الذين ينقلون إلينا المعلومات ، وأنهم جديرون بأن نعول على أقوالهم ، ولكن مقياسنا للحكم على صدق تلك المعلومات أو من ينقلونها وجعلها جديرة بأن نعول عليها يقوم على أساس لا يتصل بالطريقة العلمية . وعلى أية حال ، تبقى لنا حقيقة أن الطريقة العلمية تستخدم دائماً الأسلوب « الفاشستى » لجمع المعلومات . وتتمثل أعظم مصادرنا للبيانات العلمية فى الكتب ، والمنشورات الدورية ، والتقديرات الفنية ، والمحاضرات ، والحلقات الدراسية . وذلك يؤكد نقطتنا السابقة وهى: أن العلم نشاط إنسانى ، جماعى هادف ، وإنه ليس من الممكن لأى عالم أن يعزل نفسه عن الآخرين . إن الأسلوب العلمى يبتدئ بحقائق تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة الشخصية أو الإبلاغ . ومع ذلك ، فإن مجرد وجود مجموعة من الحقائق التى تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة الشخصية أو الإبلاغ لا تكون بمثابة علم . مثلا ، فإن دليل التليفون لا يعتبر كتاباً علمياً . وإنه من الضرورى إجراء بعض العمليات التمهيدية المعينة التى نستطيع أن نطلق عليها العمليات الوصفية لإيجاد بعض النظام فى حالة من الأشياء المتشوشة ، وهى عمليات : التصنيف ، والتوحيد ، والترتيب ، والقياس .

التصنيف : هو عملية وضع الأشياء أو الأحداث فى طبقات مميزة بمقتضى الخصائص المشتركة بينها . ونستطيع أن نذكر أمثلة لعملية التصنيف ، مثل الأسماء العامة مثل رجل ، طائر ، أبو الحناء ، والصفات مثل طويل ، أحمر ، والأفكار مثل الأعداد الصحيحة والوظائف . وإنه ليس من الممكن تصنيف الأشياء فحسب ، ولكنه من الممكن تصنيف الطبقات ذاتها فى طبقات أكبر .

وهكذا ، فإن أبا الحناء طائر ، وإن الطيور مخلوقات ، وإنه ليس من الممكن الاستغناء عن عملية التصنيف فى أى استنتاج علمى ، سواء تمت عن وعى أو بدون وعى .

التوحيد : هو التقاء طبقتين أو أكثر فى نقطة واحدة .. إنه محاولة لتقرير تكرار وقوع الشيء فى طبقتين أو أكثر فى نفس الوقت .. وهكذا ، فإننا نبحث تكرار ظهور معادن معينة أيضاً كموصلات للكهرباء ، أو ما هى نسبة الأشخاص الذين تم شفاؤهم من البرد عن طريق البنسلين .. ؟ .

الترتيب : إن عمليات الترتيب تصف العلاقات المتسلسلة للأشياء والأحداث وإن أمثلة ترتيب العلاقات هى « أعظم من » ، « قبل » ، « سبقه ذلك » . وإن أمثلة الطبقات المرتبة هى الأرقام ، والأحداث ، والوحدات الإدارية ، والأجيال ، والنقاط على الأسطر .

القياس : هو عملية وضع أرقام لتدل على الخصائص . وإن الطبقات المرتبة فقط هى التى تكون قابلة للقياس . إن القياس يتطلب وجود وحدة قياسية ، ومقارنة ذلك القياس مع الشيء المراد قياسه .

إن تلك العمليات الأربعة ينتج عنها العلوم الوصفية . ولكن الوصف ليس هو الشرح . إن كل علم ، بعد أن يصف الأشياء ، والأحداث ، والعمليات ، يطرح السؤال : لماذا كان الأمر كذلك ولم يكن شيئاً آخر ؟ .. وهكذا ، فإن الجغرافيا تصف موقع الجبال ، والأنهار ، والتكتلات الأرضية ، والمحيطات .. إلخ . ثم تحاول أن تجيب على الأسئلة : لماذا توجد الجبال هنا ؟ ما هو إجراء تكون النهر ؟ .. لماذا تقع القارات فى تلك الأماكن بالذات ؟

إن للشرح وجهين : وجه منطقى ووجه سيكولوجى . وإن الوجه المنطقى هو المعنى المتضمن بين أسلوب الشرح والشيء المشروح . والوجه السيكولوجى هو مركب من مشاعر الثقة ، والألفة ، والمعرفة الحدسية ، والاتجاه العقلى تجاه الأقوال التى تبدى معنى ضمنياً :

إن الافتراض السابق أنه لا يتم حدوث أى تغيير بدون علة هو أساس جميع محاولات التفسير .. وهكذا ، عندما نرى تفاحة تسقط ، أى تغير من وضعها فى الفضاء وتتحرك مقتربة من الأرض تثير السؤال ، لماذا تسقط على الأرض ، لأن الأرض لديها « قوة » تؤثر عليها ، وتلك هى قوة الجاذبية الأرضية . ولكننا لم نلاحظ قوة الجاذبية الأرضية . إن العلم الوصفى المجرد سوف يكتفى بالقول أن تلك الأشياء كان من الملاحظ أنها تسقط نحو الأرض فى حين أن الطيور كانت ترتفع من الأرض إلى أعلى . أما العلم التعليلى فإنه يحث على اكتشاف قوانين نيوتن للحركة . ونستطيع أن نتقدم خطوة إلى الأمام ونطرح السؤال : لماذا تمتلك الأرض قوة الجاذبية تلك ؟ .. وما هى « القوة » بأية حال ؟ . . هل هى قابلة للملاحظة ؟ . إن الإجابة سوف تكون بالنفى ، ولكننا ندرك وجود تلك القوة من خلال التغيير فى قوة دفع الشىء المتحرك . هل يكون معدل التغيير فى القوة الدافعة قابلا للملاحظة ؟ كلا .. حينئذ ، ما هى الأشياء القابلة للملاحظة ؟ .. حسناً ، إننا نلاحظ الشىء فى مواقع مختلفة باختلاف الوقت . إن سرعة الشىء تكون مشتقة من المسافة المقطوعة بالنسبة للوقت ، وإن التعجيل هو اشتقاقها الآخر . ويمكننا قياس حجم الشىء المتحرك بعد أن يصبح الشىء فى حالة ساكنة . كيف نستطيع قياس المسافات ؟ كيف نعرف أن المسافة بين النقطتين أ ، ب هنا هى نفس المسافة بين النقطتين ج ، د ؟ كيف نقيس الوقت ؟ ما هى فترات الوقت المتساوية ؟ هل يكون حجم الشىء المتحرك مماثلا لحجمة عندما يكون فى حالة سكون ؟ .

إننا ندرك أن كل تعليل يتطلب تقديم شرح أكثر ، وأن كل عبارة نستخدمها تتطلب عبارات أخرى لتعريفها . ولكننا يجب أن لا نيأس أو نسير فى طريق مسدود .. وهكذا ، فإنه يجب أن نقدم عبارات ومفاهيم بالرغم من أننا لا نزال غير قادرين على تعريفها ، ونفترض وجود أشياء لا تزال بعيدة عن ملاحظتنا ، ونقدم مسلمات لا نزال غير قادرين على تعليلها وحالما نفعل ذلك ، فإننا نكون قد ابتدأنا فى تكوين علم نظرى ، أو غير تطبيقى أو شكلى .

لقد كانت الهندسة الإقليدسية – باعتبارها علماً من علوم المساحة – هى بداية العلم الشكلى . لقد كانت مبادئ إقليدس تعد كمقياس لجميع ما يكتب فى الرياضيات ، والمنطق ، والفلسفة وأيضاً العلم الشكلى . إن تركيب العلم الشكلى هو كما يلى :

١ – عبارات غير معروفة تحتوى على عناصر وعلاقات .

٢ – مسلمات بتشديد اللام المفتوحة – ، أى بيانات تتعلق بعبارات وعلاقات غير معرفة ومن المفترض صحتها .

٣ – استنتاجات أو نظريات .

ولكن ذلك التركيب الشكلى يجب – بكيفية ما – أن يتم دعمه بالملاحظة . وفى الواقع ، فإن عملية بناء العلم الشكلى تكون بالأسلوب العكسى . أى أن العالم يبتدئ بالملاحظة ، ثم يحاول بعملية حسابية أن يكون مسلمات وأن ينظم الأشياء الغير قابلة للملاحظة التى سوف تمثل العبارات الغير معرفة بالنسبة له .

ولتصوير تلك العملية ، فلننظر فى الميكانيكا النيوتينية . لقد قبل نيوتن الوقت ، والفضاء ، والمادة ، والحركة ، والقصور الذاتى ، والقوة كعبارات غير معرفة ، ثم قدم المسلمات التالية :

١ – إنه يوجد زمن مطلق يسير باطراد من اللانهائية السلبية إلى اللانهائية الإيجابية .

٢ – إنه يوجد فضاء مطلق تنطبق عليه خصائص الفضاء الإقليدسى ذى الأبعاد الثلاثة .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن جميع تلك المسلمات ، مثل الأرقام الحقيقية ، والجبر ، وحساب التفاضل ، وحساب التكامل ، قد تم قبولها ، وتم أيضاً قبول الثلاثة قوانين للحركة .

لقد أدت الميكانيكا النيوتينية عملا جليلا بالنسبة للأشياء الكبيرة الحجم ذات السرعة البطيئة . لقد كانت إحدى نظريات الميكانيكا النيوتينية تقضى باحتمال قياس سرعة الأرض فى الفضاء المطلق . وفشلت جميع المحاولات

للقيام بذلك . ولقد قدم أينشتين مجموعة مختلفة من المسلمات ـ بفتح اللام المشددة ـ ومجموعة جديدةمن العبارات الغير معروفة بتشديد الراء المفتوحة ـ

ويوجد مقياس معين يجب أن تقابله أية نظرية علمية مقترحة قبل أن يتم قبولها كتفسير محتمل للأمور الدنيوية الواقعية . وإن « اكتشاف » أو « ابتكار » العالم لنظرية جديدة يعتبر نقطة أخرى هامة . إن التخمين ، والحدس ، والتجربة والخطأ ، والبصيرة ، والبديهة ، والخيال ، والوحى ، وتطبيق المنطق لاختيار واحد من بين أشياء بديلة ، والحظ ، والأعمال الفذة ، وغير ذلك قد ساهم جميعه ، فى وقت أو آخر ، فى تكوين الفرضيات العلمية .

إن المقياس الأول لقبول الفرضية هو أنها يجب أن تقدم تفسيراً لبعض الحقائق ، يكون معقولا ظاهرياً .

وإن المقياس الثانى هو أنها يجب أن تكون قابلة للاختبار عن طريق الملاحظة المباشرة وغير المباشرة ، وهذا ما يسمى بمقياس الدحض (أو الإثبات) .

وإن المقياس الثالث هو أنها يجب أن لا تكون على خلاف مع النظريات الأخرى المقربها ، وهذا ما يسمى بمقياس التوافق (أو المحافظة على القديم) وإن المقياس الرابع هو أنها فى حالة إحلالها مكان فرضية سابقة ، فإنها يجب أن تشرح جميع الحقائق التى شرحتها الفرضية السابقة بالإضافة إلى حقائق أخرى لم تستطع الفرضية السابقة أن تشرحها وهذا ما يسمى بمقياس التعميم أو الشمول .

لقد كان تاريخ الفيزياء الحديثة هو تاريخ فرضيات ونظريات دائمة التغيير وفى حين أن النظريات المعممة للنسبية قد سارت على نهج هندسة التفاضل (فى محاولة لبناء نظرية ميدانية موحدة) ، فإن نظريات الكم الميكانيكية قد أرغمت على تبنى تركيبات احتمالية ، وهنا فإن مسلمات الحتمية ، وعلاقة

العلة والمعلول قد وجب استبدالها باللاحتمية أو الاحتمال . وقد تم تبني صطلاحات حديثة تماماً وهي نظرية الاحتمال والتسلسل العشوائي .

وإن العلوم الأخرى ، التي لا تماثل مع الفيزياء في كونها رياضية وشكلية خاصة تلك التي تعالج ظواهر طبيعية واسعة النطاق .. مثل الجيولوجيا ، وعلم المحيطات ، وعلم الأجواء ، والديمغرافية ، والاقتصاد والاجتماع .. تكون في مراحل وصفية تعليلية مختلفة . وتظل مفاهيمها غامضة .. ما هي السحابة ؟ .. أو العاصفة ؟ .. إننا ليس لدينا مقاييس دقيقة .. فكيف نستطيع قياس تأثير ارتفاع سعر البترول من خلال أسلوب حياة (جون دو) ؟ .. إن الفرضيات لا تقترح نفسها . ومع ذلك ، فإن الفيزياء قد وضعت القاعدة وتبذل العلوم الأخرى أقصى جهدها لتكوين تركيبات شكلية .

٣ ـ هل يفرض العلم علينا رؤية معينة للعالم :

إننا جميعاً نكرس الكثير من وقتنا للتأمل بأسلوب أو آخر . ويكثر العالم من التأمل عند تكوينه الفرضيات ، والتفسيرات والنظريات الأساسية .. ويجرفه ذلك التأمل أحياناً خارج نطاق الحدود المعقولة حتى أنه يصبح فيلسوفاً يعالج الأشياء الخارقة . لقد كانت الطريقة العلمية فعالة للغاية في اكتشاف الكثير من الحقائق ، وإننا جميعاً نتفق على ذلك . وهكذا ، قد يصبح أحدنا متعصباً لها للغاية حتى أنه يدعى أن الطريقة العلمية فقط هي القادرة على اكتشاف الحقيقة ، ويصل الأمر إلى أنه لا يزدرى الأديان فحسب ، بل أنه يزدرى العلوم الاجتماعية أيضاً لأنها تبدو أدنى مرتبة من العلوم الطبيعية والرياضيات . وهذا هو ما يسمى بالعلمية . وبنفس الأسلوب ، يدعى الفيزيائي أن المادة ، أو الكتلة أوالطاقة هي حقيقة واقعة . ونحن جميعاً نتفق على ذلك ، ولكنه قد يصبح أحدنا متحمساً لها للغاية حتى إنه يدعى أن الحقيقة الوحيدة هي المادة ، أي أن المادة هي الحقيقة النهائية . وهذا هو ما يسمى بالمادية . ويدعى الفيزيائيون أيضاً أن الذرات الأولية للمادة ، والالكترونات والنيوترونات ، إلخ . من الممكن شرحها فقط كشحنات موجبة محتملة

الحدوث ، وليس كتكور « مادية » صلبة . والآن ، فإن « الشحنة الموجبة المحتملة الحدوث » هي تركيب عقلي (رياضي) بحت . وقد يفتن ذلك الأمر شخصنا ما للغاية حتى أنه يدعى أن الحقيقة النهائية هي ما يتصل بالعقل .. وهذا هو ما يسمى بالمثالية وللكشف عن أوجه اختلاف تلك الآراء ، فلنتدبر في الآتي : لقد قال (ديكارت) « أعطني مادة وحركة وسوف أبني الكون » ، وقد ادعى (إدنجتون) « أعطني مقداراً كبيراً من العلاقات وسوف أخلق المادة والحركة » .

إن العبارة الأولى هي رأي شخص يعتنق المذهب المادى ، فقد كانت المادة والحركة بالنسبة له هي الحقائق النهائية ، في حين أن العبارة الثانية ، هي ادعاء شخص يعتنق المذهب المثالى الذى كان العقل هو الحقيقة النهائية بالنسبة له . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن بعض مجالات العلم تقترح الحتمية في حين أن مجالات أخرى تقترح اللاحتمية .

وهكذا فإننا نرى أن العلم لا يفرض علينا أية رؤية معينة للكون . إن المادية ، والحتمية ، والمثالية ، وغير ذلك من المذاهب تعد فلسفات فيما وراء العلم ، ولا تنبع من العلم بطريقة منطقية .

لماذا يتحول بعض العلماء إلى فلاسفة ؟ إن تفسيرى كالآتى :

إن الكثير من النظم العلمية تفصل جزءاً من الكون أو وجهاً معيناً من الكون لإجراء دراسة مكثفة عليه . وفي تلك العملية ، فهى تتجاهل الأوجه الأخرى من العالم عن عمد باعتبارها غير متصلة بالموضوع .. وهكذا ، فإن العالم الفيزيائى ، في سياق حديثة عن المادة والحركة ، يصبح لديه «الفيل الذى ينزلق على منحدر التل العشبي .. » كتلة ذات وزن تتحرك فوق السطح المنحدر ذى المنحنى (أ) و معامل الاحتكاك (ب). أما بالنسبة لحم ودم ، وخرطوم وذيل الفيل ، والمرج العشبي والتلال المتدحرجة ، فإن تلك الأشياء جميعها تعتبر غير ذات قيمة بالنسبة له . وبالنظر إلى ذلك الموقف ، هل يكون مما يثير الدهشة أن ينتهى نيوتن أو ديكارت إلى الشعور بأن المادة والحركة هما الحقيقة أما اللحم والدم فلا .

إن النقطة الأساسية هى أن عقل الإنسان هو الذى يقسم الكون ، وليس أن الكون هو الذى يقسم نفسه إلى تلك الأجزاء . إن أية فلسفة يتم التوصل إليها عن طريق المبالغة فى تعميم نظرية معينة – صحيحة بالنسبة لنظام علمى معين – لتشمل الكون بأكمله ، سوف تكون فلسفة زائفة . ولقد تمت المبالغة حتى الآن فى توكيد النظريات الفيزيائية لتقدم المادية ، والحتمية ، والعلمية الخ وأحياناً ما يعمم شخص مبدأ « البقاء للأصلح » على العلاقات بين الأمم ، وهكذا يضع تبريراً علمياً للتفرقة العنصرية .

٤ – الافتراضات السابقة للعلم :

إن الحقائق (الواقع أو الحقيقة) هى هدفنا . وأن الملاحظة هى الطريقة التى تمكننا من التوصل إلى الحقائق ، ويتم تطبيقها فى الحياة العادية وفى مجال العلم . وتنتقل ملاحظة الشخص إلى الآخرين عن طريق استخدام الإشارات ، والرموز ، والكلمات والبيانات .

والآن ينشأ الكثير من الأسئلة الهامة :

هل ما ألاحظه يوجد بالفعل .. ؟

ماذا يعنى القول أنه يوجد شىء ؟

هل أى شىء موجود يكون من الممكن لى أن ألاحظه ؟ أو يكون من الممكن لشخص آخر أن يلاحظه .. ؟

هل تستطيع الإشارات ، والرموز ، والكلمات والبيانات التى أستخدمها لأصف ملاحظاتى أن تنقل للآخرين ما ألاحظه ؟ ..

هل الأشياء التى يقول الآخرون إنهم لاحظوها توجد حقيقة .. ؟

إن تلك الأسئلة ليست بأسئلة تافهة . وفى الحقيقة فإنه فى الوقت الحاضر توجد فى العالم ديانتان يدين بهما ملايين من الناس ، وهما الهندوسية والبوذية اللتان تعتبران الكون « كوهم » ، أو مجرد خيال .

إن الكثيرين من الفلاسفة الأوروبيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

مثل (لوك)، وهيوم، و(ديكارت)، كانوا قد أنفقوا حياتهم فى محاولة لحل مشكلة المعرفة الإنسانية، وعلاقتها مع «الأشياء فى حد ذاتها». وأيضاً، ما نلاحظه من خلال حواسنا لا يبدو أنه يتشابه كثيراً مع ما نلاحظه من خلال النظرة العلمية. وهكذا، فإن الكرة الحديدية الصلبة يتضح أنها ليست بأكثر من تسع وتسعين فى المائة فراغا.

إننا لا نعطى العلم أية قيمة لو أننا اعتقدنا أن ما نلاحظه ليس له حقيقة. أو إذا أصررنا على أنه ليس هناك شىء جدير بالصدق سوى ما نلاحظه بأنفسنا. إننا نجرى بحثنا بطريقة منظمة، ومثابرة يتخللها الكثير من العناية والدقة، مع إيماننا التام بأن ما نلاحظه يكون موجوداً بطريقة منفصلة ومستقلة عنا سواء لاحظناه أو لم نلاحظه. إننا نؤمن بشدة أن الكون قد وجد قبل وجود أى من البشر ليقوموا بإجراء ملاحظاتهم، وقد كانت الموجات الإشعاعية، والإشعاعات الألكترونية الكونية، وكل ما اكتشفه العلم الحديث موجوداً منذ بدء الخليقة بالرغم من أننا اكتشفنا وجوده حديثاً فقط. وإننا أيضاً نعلم أنه قد كان هناك شخص يدعي نابليون، بالرغم من أنه ليس هناك أى شخص على قيد الحياة اليوم قد رآه شخصياً. وبالإضافة إلى وجود الأشياء المادية المدركة بالحواس، فإننا أيضاً نفترض وجود الفضاء والزمن، ووجود الإتساق فى القوانين الطبيعية، وفوق كل شىء فإننا نؤمن بقابلية الكون المدرك بالحواس للاستكشاف من خلال الملاحظة، وقابلية الأشخاص المراقبين للمقارنة أو التبادل. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نفترض صحة بعض المبادىء المنطقية والرياضية المعينة ونفترض منهم معانى الإشارات، والرموز والكلمات والبيانات فيما يتعلق بالاتصال بين البشر؛

ونستطيع أن نضع قائمة بالافتراضات الرئيسية السابقة للعلم كما يلى:

١ - أنه يوجد كون مستقل بصرف النظر عن وجود أشخاص ليلاحظوه.

٢ - إن البشر جزء من هذا الكون وهم قادرون على استكشافه من خلال الملاحظة؛

٣ - إن الأحداث والعمليات فى الكون تحدث فى الزمان والمكان أو الزمكان

٤ - إنه توجد بعض القوانين الطبيعية التى تكمن وراء تلك الأحداث والعمليات .

٥ - إن تلك القوانين الطبيعية قابلة للاكتشاف ، على الأقل بشكل تقريبى ، بواسطة الطريقة العلمية للتصنيف ، والتوحيد والترتيب ، والقياس ، ووضع النظريات .

٦ - إن جميع البشر لديهم نفس الملكات الحسية والعقلية.

إنه من الواضح أن الافتراضات السابقة للعلم ليس من الممكن تبريرها بواسطة الطريقة العلمية ذاتها . وفى الحقيقة إننا نضع تلك الافتراضات السابقة لنبرر الطريقة العلمية . مثلا فإننا ماكنا نستطيع تطبيق الطريقة العلمية لو لم تكن هناك نظامية فى الكون لأنها تكون عديمة الجدوى فى ذلك الحين .

حينئذ من أين يأتى تبرير تلك الافتراضات السابقة ؟ .. قد نقول أنها أشياء بديهية ، ولكنها ليست كذلك . فإننا نلاحظ أشياء عشوائية أكثر مما نلاحظ انتظاماً واتساقاً . وفى الحقيقة ، فإنه يوجد الكثير من الأسئلة العميقة فى مجال الفيزياء والتى تلقى الكثير من الشك على صحة الافتراضات السابقة بأنه توجد قوانين طبيعية ، أى علاقات سببية ضرورية . وإننا كلما إعتمدنا - بصفة أكثر - على الطرق الإحصائية ، فإننا سوف نرضى عن العلاقات التجريبية .

وإن الإمكانية الأخرى هى أن نقول : إن تلك الافتراضات السابقة تعد صحيحة بتعريفها .. ولذلك إذا تمت ملاحظة بعض الأحداث التى لا تتوافق مع القوانين المعروفة فإننا لا نستطيع إنكار أنها الطبيعة . ولكن التعريف يعتبر عملا تحكمياً . وإننا لا نستطيع اكتشاف خصائص الكون بمجرد وضع تعريف لها . وفوق ذلك فإننا حين نلاحظ حادثة ليس لدينا تفسير لها فإنه من المحتمل أن تكون نظريتنا خاطئة ، ولقد أصبح من الضرورى إجراء تعديل للميكانيكا النيوتينية فقط بعد ملاحظة أشياء غير متوقعة . ولقد تم

كتشاف الإشعاع (الذرى) الموجى بطريقة غير متوقعة . وإذا قلنا إن النظرية الحالية تحتوى على جميع القوانين الطبيعية فإننا نحرم أنفسنا من فرصة تطوير نظرياتنا عند ملاحظة حقائق جديدة غير متوقعة .

إن الاتجاه السائد بين العلماء هو أن نقر بصحة تلك الافتراضات السابقة طالما أنها تفى بالغرض ، وأنها قد أفادتنا كثيراً حتى الآن ويبدو أنها جديرة بالصدق ومعقولة .

٥ ـ هل يستطيع العلم اثبات وجود الله :

لقد ألقى الناس هذا السؤال منذ الأزل : هل يمكننا إثبات وجود الله ؟

والآن ، قبل أن نجيب على ذلك السؤال يجب أن نفهم معنى الإثبات . إن « الإثبات » أو « البرهان » هى عبارات تنتمى إلى لغة المنطق والرياضيات التى تعتبر علوماً شكلية . ويبتدىء كل علم شكلى ، كما شرحنا من قبل ، ببعض المفاهيم الغير معرفة ، والبيانات المفترضة (المسلمات) التى تعرف العلاقات بين تلك العبارات الغير معرفة . وبعد أن تتوفر لدينا تلك العبارات الغير معرفة ، وتلك العلاقات ، ونظام المنطق ، فإننا نبتدىء فى استنتاج بيانات أخرى تسمى بالنظريات ، وإن الخطوات المنطقية التى نستخدمها للتوصل إلى النظرية تسمى بالبرهان .

وهكذا ، فإن الإثبات يعد صحيحاً فى إطار العلم الشكلى والمنطق الشكلى . والآن ، يمكننا إعادة صياغة السؤال كما يلى : هل يعتبر القول « الله موجود » بمثابة نظرية تنتمى إلى العلم الشكلى المقبول حالياً ؟ .. قد يستطيع العلم وقد لا يستطيع إثبات ذلك القول . وإذا افترضنا أن العلم يستطيع أن يثبت وجود الله فإننا حينئذ يجب أن نكون واضحين بالنسبة لما سوف يعنيه ذلك . إننا سوف نؤمن بالله لنفس الأسباب التى تجعلنا نؤمن بالألكترونات ، أى لأن كليهما يقر به العلم وتبرره الافتراضات السابقة للعلم . ولكن هل من الممكن إثبات تلك الافتراضات السابقة ؟ إنها ليس من الممكن إثباتها ، كما أشرنا من قبل ، لو لم نقدم بعض الافتراضات الأخرى السابقة لإثباتها . ونحن نقبلها فقط

لأنها تفى بالغرض . ولهذا ، فإن الإيمان بالله سوف يتحول إلى إيمان بالعلم ، وسوف يتحول الإيمان العلمى إلى إيمان بالافتراضات السابقة للعلم .. التى يكون مبررها الوحيد هو وفاؤها بالغرض .

إن الشيء الآخر المشوش بالنسبة لإثبات وجود الله هو أن الله سوف يبدو ككائن مختلف فى كل حالة ، نتيجة لاعتمادنا على الافتراضات السابقة ونظام المنطق . يوجد إثبات لوجود الله عند ابن سيناء . ولكن كيف كان الله طبقاً له ؟ . . لقد كان إسمه هو « واجب الوجود » أو العلة الأولى ، أى أنه كان يعتبره مجرد وجود منطقى ، بلا إرادة ، وبلا معرفة ، والذى نبع منه الكون بالضرورة ، أى أن الكون هو المعلول . وبما أن العلة والمعلول ليس من الممكن فصلهما ، فإن الكون يتماثل فى الأزلية مع الله . ومن الواضح أن النظام المنطقى الذى يحوز على تلك الحقائق البديهية (العبارات الغير معرفة) مثل « الضرورة » ، و« الكفاية » ، و« العلة والمعلول » ، والمسلمات مثل استحالة النكوص اللانهائى ، يستطيع فقط أن يتوصل إلى إله لا يكون بأكثر من العلة الأولى . ونستطيع أن نستعيض بالحرف س عن كلمة « الله » فى استعمالاتها فى كتابات ابن سينا ، أى أننا نستطيع أن نقول أن س هو العلة الأولى ، وليس من الممكن نسبة أى شىء إلى س سوى أنه الاسم الذى يمثل العلة الأولى .

ومن المهم أن نلاحظ أن اسم « واجب الوجود » أو « العلة الأولى » ليست من أسماء الله الواردة فى القرآن . وقد أظهر الغزالى أن تلك المفاهيم مثل « الضرورة » ، و« العلة والمعلول » ، تحكمية وليست بديهية على الإطلاق بعد تحليلها بطريقة منطقية وبنفس المنطق ، لو أنه كان من الممكن إثبات القول أن « الله موجود » من خلال أسلوب رياضى ، حينئذ فإن مثل ذلك الإله سوف يكون كياناً رياضياً متوقفاً على صحة العبارات الغير معرفة والمسلمات المنتمية لذلك النظام الرياضى . وفى الحقيقة ، فإن (جينمس جينز) قد قرر أن الله كان رياضياً ، فى حين لم يؤمن (إدنجتون) بإمكانية ذلك ، ويوجد آخرون .

ممن يطرحون حجة « التصميم الكلى » يتصورون الله كمهندس أو كصانع ساعة الكون . إن الحقيقة البسيطة هى أن الإنسان إذا توصل فى أى وقت إلى إثبات وجود الله ، فإنه يكون قد عبر عن الله من خلال تصوره هو ، وإن الدرس الذى يجب أن نتعلمه جيداً هو أننا يجب أن لا نحاول السعى وراء إثباتات لوجود الله فى نطاق نظم المعرفة الإنسانية . أليست آيات الله كافية للبشر .. ؟ .

للبحث بقية .

وكالات توزيع المسلم المعاصر

جمهورية مصر العربية :	الاهرام ـ ادارة التوزيع شارع الجلاء ـ تلفون ٦٠٤٦٤٦ القاهرة
المغرب	Societe cherifienne De. Distribution et dePresse Anqles. Rues Dinant et saint seens B.P. 683 casaplanca maroc
الجمهورية التونسية :	الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج ـ ص٠ب ٤٤٠ ـ تلفون ٢٥٥٠٠٠ تونس
المملكة العربية السعودية :	ـ جدة ـ الاستاذ احمد بايزيد ص ٠ ب : ٩٥٠ ـ المدينة المنورة ـ مكتبة ضياء ـ الرياض ـ الاستاذ عبد الرحمن الجريسي ص.ب ٤٥٠
دولة الكويت :	دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ص٠ب ٢٨٥٧ ـ تلفون ٤٢١٩٨٢ ـ كويت
دولة البحرين :	الشركة العربية للوكالات والتوزيع ص٠ب ١٥٦ ـ تلفون ٥٥٧٠٦ ـ المنامة
U.K	MUSLIM WELFARE HOUSE 86 Stapleton Hall Road London N4 4QA Tel. 340 6481 U.K
DENMARK	ISLAMIC BOOKSHOP Valby Langgade 25 2500 Valby — Kobenhagen — DENMARK
U.S.A.	ISLAMIC BOOK SERVICE 407 N. Ingalls stheet, Ann Arbor, Tel (313) 994 — 5752 MICH 48104 U.S.A.

حقوق الإنسان
فى الشريعة الإسلامية

خالد . م . اسحاق

إن القرآن بالنسبة للمسلمين يمثل أوج مسيرة طويلة من الوحى الإلهى لهداية الإنسانية . ونستطيع أن نقول أنه يشير إلى افتتاح فصل جديد فى تاريخ الإنسان . ويشهد القرآن على المركز السامى للإنسان فى سلسلة درجات الخليقة .. حقاً ، « ولقد كرمنا بنى آدم » هذا هو ما أعلنه القرآن . وإن القرآن علاوة على ذلك قد وصف الإنسان كحامل لأمانة عظيمة (٣٣ — ٧٢) ومتلق لقوى عظيمة (٤٥ — ١٣ ، ١٦ — ١٤ ، ١٤ — ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٣) . وفى حين أنه فى الديانات السابقة الموحى بها لا يتميز الفرد عن القبيلة بطريقة واضحة ، فإن القرآن يحمل رسالة مباشرة إلى الفرد ووعداً بتقرير مصيره . وهو يوضح أنه من الآن فصاعداً لن يأتى أى نبى ومعه معجزات حاضرة ليثبت صدق رسالته ، ولن يبقى أيضاً مثل موسى كرفيق دائم ومرشد لمجتمعه . فعند إتمام رسالة محمد ، سوف تنشد الإنسانية تحقيق مصيرها بجهودها الخاصة فى ضوء الشريعة الموحى بها والحكمة المتضمنة فى القرآن(١) وسنة(٢) النبى محمد. إن الجهود التى تقام على أساس علاقة صحيحة بين الإنسان والله طبقاً للوعد الإلهى الذى تكرر ذكره فى القرآن — سوف تجلب سعادة عظيمة ورضى لا فى الحياة الدنيا فحسب ولكن فى الحياة الآخرة أيضاً .

وفى القرآن يتم التوفيق بين المذهب اليهودى الفقهى للغاية وبين التسامح الذى كثيراً ما أكد عليه المسيح ، وينشأ عن ذلك تركيب جديد . إن القرآن يعلن بجلاء أن تطبيق القانون أمر صالح بدون شك ، ولكن التسامح يحمل أجراً أعظم للفرد الذى يسامح (٤٢ — ٤٠ — ٤٣) ويجب أن يكون الأمر كذلك ، لأن الروح — خلافاً للجسم الذى ينمو على أساس الأخذ — تنمو بواسطة التنازل عما يرغب فيه العنصر الحيوانى داخل الإنسان . إن المجتمع — فى عبادة أخرى — هو الحقل لممارسة كل من القانون والأخلاقيات . وطبقاً للقرآن ، فإن كل شخص يقبل الإسلام ، يلتزم بإنفاق حياته وجميع ثروته للإيفاء بعهده مع الله الذى قد وعد بمقتضاه بحياة أعظم سعادة فى الآخرة (٩ — ١١١) . إن المسلم يلتزم بأن يفعل كل ما فى وسعه بصرف النظر عن سلوك الآخرين (٤ — ١٠٥) لأن التزاماته فردية بالنسبة له ، وتتقدم على حقوقه .. وقد لخصت خطبة النبى الشهيرة — فى حجته الأخيرة إلى مكة — أبعاد تلك الإلتزامات بصورة متقنة ، فقد قال :

« يقول الله : » يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .. يا أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا (٣)

وفى مناسبة أخرى عند الطواف بالكعبة (٤)، قال النبى وهو ينظر إلى الكعبة « ما أطيبك وأطيب ريحك ، وما أعظمك وأعظم حرمتك ، والذى نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك ؛ ماله ودمه ، وأن نظن به خيراً » (٥)

إن الله فى الإسلام هو واضع القانون ، وإن القانون الإلهى ، المسمى « بالشريعة »(٦) هو فوق الحكام والمحكومين . إن الجميع مسئولون على قدم المساواة فى محراب الشريعة بالنسبة لأفعالهم وأخطائهم . وإن الأوامر الشرعية فقط — كما قال النبى — هى التى يجب إطاعتها ، ولا يجب أن تكون هناك

أية طاعة أو تعاون فى أى شيء يتضمن عصيان القانون الإلهى (٥ ــ ١٠٥) إن ممارسة السلطة العامة أمانة ، وكل مؤمن ملزم بمقتضى عهده أن يفى بأمانته بإخلاص (٤ ــ ٥٨) ، وأن يساعد الآخرين على عمل ذلك (٥ ــ ٢) ، ولذلك فإن السلطات العامة تعمل فى نطاق محدود ، فى حين أن واجباتها تمتد إلى :

١ ــ إقامة العدل فى المجتمع ، بواسطة تنفيذ الإلتزامات القانونية الخاصة بمعاونة الضعفاء ومعاقبة المنحرفين عن عمد .

٢ ــ القيام بواجبات المجتمع الإجبارية مثل جمع ضريبة التأمين الاجتماعى (الزكاة) وتوزيعها على المحتاجين نتيجة عجز دائم أو مؤقت(٧) .

٣ ــ القيام بأداء الواجبات التى ليس من الممكن ، بطبيعتها ، أن يتم أداؤها بواسطة الأفراد ، مثل تولى الأشغال العامة والدفاع عن الحدود .

٤ ــ معاونة الأفراد على الإيفاء بالتزاماتهم الأخلاقية .

ومع ذلك فإن سلطاتها لا تتضمن :

(أ) أية سلطة لإلغاء القانون الإلهى كلياً أو جزئياً .

(ب) أية سلطة لتغيير الأولويات المحددة بواسطة القانون الإلهى(٩ ــ ١٩) باتخاذ التزامات أخرى وتفضيلها على تلك التى أمر بها الله .

وبعبارة أخرى : فإن أعضاء الهيئة التشريعية فى الدول الإسلامية ليس لديهم سلطة مطلقة أو تامة لأن يقوموا بالتشريع كيفما شاءوا ، وبالمثل : فإن أعضاء الهيئة التنفيذية ليست لديهم السلطة لأن يتصرفوا كيفما شاءوا . بل يجب أن يحاولوا دائماً أن يتصرفوا فى نطاق الحدود التى وضعها القانون الإلهى ، ولتحقيق الأهداف التى حددها القانون الإلهى ، وأن يكون ذلك أيضاً طبقاً للأولويات التى أقرها القانون ذاته .

وبما أن الطاعة كلها تقوم على أساس الافتراض بأن الأمر غير متعارض مع القانون الإلهى ، فإنه ليس من الممكن أن تكون السلطة التنفيذية أو التشريعية هى الحكم النهائى لما هو قانونى وما ليس كذلك . ولذلك فهم

لا يستطيعون تحريم المراجعة القضائية لأفعالهم عن طريق استبعادهم المباشر أو الغير مباشر للسلطة القضائية .

وقبل أن نبدأ فى بحث تطور الحقوق الأساسية التى تم ذكرها بوضوح تام فى خطبة النبى الواردة فى فقرة ٢ مما سبق ، فإنه يجدر بنا ملاحظة الأوجه الوثيقة الصلة بمبدأ « الشرعية » فى الشريعة الإسلامية . إن الدفعة الرئيسية لتعليمات الإسلام تهدف إلى تشكيل إنسان مكتمل أخلاقياً . وقد أعلن النبى محمد « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (٨) .

ويأمر القرآن بأداء أشياء معينة ويحرم أداء أشياء أخرى . وبالرغم من أن الحساب الأخير سوف يكون فى يوم الحساب ، فإن بعض الآثام — مع ذلك — تتم معاقبتها فى الدنيا طبقاً لنصوص جاءت فى القرآن ذاته ، كما أن بعضها لا تتم معاقبتها فى الدنيا . إن المجتمع ككل ، مثله مثل الافراد ، موجه دائماً لأن ينشد التطور فى نطاق المبادىء التى وضعها القرآن . ومن الناحية السلبية : فإن المجتمع ككل وكذلك كل فرد يحظر عليه انتهاك ما وصفه القرآن بـ « حدود الله » (٢ — ٢٢٩) . ومن الناحية الإيجابية ، فإن الوصية الدائمة إلى المسلمين أن ينشدوا الطرق والوسائل التى تكفل لجميعهم ما نطلق عليه فى اللغة الحديثة « حقوق الإنسان » . وفى الواقع ، فإن كفالة الحقوق الأساسية فى الدول الإسلامية تعتبر الهدف الذى توجه إليه جميع الطاقات الاجتماعية على جميع المستويات . إن التشريع والمراجعة القضائية يعتبران ضمن الوسائل الملائمة لذلك الغرض ، لأن المطلوب من جميع الطاقات التشريعية ، والتنفيذية والقضائية أن تتجه إلى خلق مجتمع عادل وأخلاقى ، والحفاظ عليه . وعلى أساس تلك النظرة ، فإن الفارق الوحيد بين الهيئات الحاكمة والفرد العادى هو أن الأولى تحمل عبئاً أكبر من المسئوليات ، وهى أيضاً تعمل تحت قيود دستورية محددة ، ولا تستطيع إلا أن تقوم بالعمل لدعم أهداف وواجبات المجتمع . وفى تلك المسيرة ، يظهر عدد كبير من الحقوق لصالح الفرد ؛ وليس من الممكن إيقاف أو إلغاء تلك الحقوق ، لأنه ليست هناك غاية أسمى تخضع لها .

وطبقاً للقرآن فإن « الخلافة فى الأرض » أو السلطة السياسية فى اللغة الحديثة تعد هبة للمجتمع بأكمله (٢٤ — ٥٥ ، ٥ — ٢٠ ، ٢٢ — ٤١) ولا يستطيع أى شخص أن يدعى حقاً استثنائياً لممارستها (٣ — ٧٩) . ولقد طلب من النبى الذى كان هو ذاته المتلقى المباشر للوحى أن يستشير أفراد المجتمع عند تقرير الأمور . وهو قدوة ملزمة للمجتمع بأكمله لأن الله قال : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » . (٣٣ — ٢١) وحتى من نواحى أخرى ، فإن المجتمع الإسلامى الصحيح يوصف بأنه مجتمع يتم اتخاذ القرارات فيه بطريق المشاورات (٤٢ — ٣٨) .

إن الكلمة التى استخدمها القرآن هى « الشورى » . وفى الترجمة فإن كلمة « Consultation » لا تفى تماماً بالمعنى الكامل . وفى الأصل ، فإن كلمة « الشورى » كانت تطلق على عملية جذب العسل من الخلية.(٩) وكان استعمالها الثانوى يتعلق بعملية المناقشة المتبادلة والمشاورات إلى أن يتم الاتفاق بالإجماع العام على أسلوب للسلوك . وإن عوامل مثل إرادة الأغلبية أو المشاورات الغير ملزمة لم تتدخل فيما كان يشار إليه فى الأصل بكلمة « الشورى » . وعلاوة على ذلك ، فإن السلطة تعطى إلى المجتمع لإقامة « العدل » ، أى لإقامة مجتمع عادل وأخلاقى يستطيع أن يعيش وينجح فيه الأشخاص العادلون المتحلون بالأخلاق .

وبعد أن ذكرنا هذه المقدمة نستطيع أن نصوغ بعضاً من الحقوق الأساسية المتضمنة فى القرآن :

١ — الحق فى حماية الحياة :

طبقاً للقرآن ، فإن حياة الإنسان مقدسة ومن بين الآيات العديدة التى تؤكد حرمة انتهاك حياة الإنسان — إلا لسبب عادل — نستطيع أن نورد ما يلى

(١) « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق » . (١٧ — ٣٣) .

(٢) « أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » (٥ — ٣٢) .

٢ ــ الحق فى العدل :

إن أول وأهم واجب للنبي كان هو إقامة العدل ، ولا يزال هو واجب أفراد المجتمع ، وهيئاته الحاكمة . وإن السلطات الحاكمة ليست مسئولة فقط عن إقامة العدل للجميع ، بل تعطى كل فرد الحق فى الاحتجاج على الظلم . ونستطيع أن نورد فى هذا الخصوص الآيات التالية من بين آيات أخرى :

(١) « فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم » . (٤٢ — ١٤)

(٢) « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » . (٥ — ٨)

(٣) « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . (٥ — ٤٤)

(٤) وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » . (٥ — ٤٥)

(٥) « وليحكم أهل الإنجليل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٥ — ٤٧)

(٦) « وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين . ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل . إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم » (٤٢ — ٤٠ — ٤٢)

٣ ـ الحق فى المساواة :

يعترف القرآن بمقياس واحد فقط للتفضيل فيما بين الإنسان وأخيه الإنسان وهو ما يرجع إلى السلوك الأكثر تقوى . ولا يعتد بأى تمييز قائم على أساس النسب ، والعلاقات القبلية واللون والأرض . وتعد الآيات التالية ميثاقاً عظيما فى هذا الشأن :

(١) « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » .

(٤٩ ـ ١٣)

(٢) « ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون » .

(٤٦ ـ ١٩)

٤ ـ واجب اطاعة ما هو شرعي والحق فى عصيان ما هو غير شرعى :

إن المعنى الواضح لفكرة حكم الشريعة هو أن يكون الشخص مسئولا فقط عن إطاعة ما هو شرعى والابتعاد عما هو غير شرعى وعصيانه ، بل وتصحيحه اذا استطاع . وقد تضمنت الآية التالية أكثر التعبيرات شمولا :

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

(٥ ـ ٢)

وقد روى عن النبى أيضاً أنه أعلن مراراً : لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق(١٠) .

٥ ـ حق المشاركة فى الحياة العامة :

إن إقامة السلطة فى هذه الدنيا ـ طبقاً للقرآن ـ تعد نعمة من عند الله لمصلحة المجتمع بأكمله الذى يدرك أعضاؤه دائماً واجباتهم والتزاماتهم ، وإن سمة ذلك المجتمع هى أن شئون الناس تتم تسويتها من خلال المشاورات المتبادلة .

وإن أكثر الآيات صراحة حول تلك النقطة هى :

(١) « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم »

(٤٢ ـ ٣٨)

(٢) « وشاورهم فى الأمر » (٣ — ١٥٩)

٦ — الحق فى الحرية :

إن الدساتير الحديثة تقسم الحرية إلى أقسام مختلفة مثل حرية التعبير ، وحرية الحركة .. إلخ . والقرآن لا يشير إلى ذلك فحسب ، ولكنه من بين توجيهات أخرى قد وضع تصريحاً شاملا : أنه ليس لأى شخص فى السلطة — حتى النبي — الحق فى استعباد شخص آخر بأى أسلوب . يقول الله :

« ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » . (٣ — ٧٩) إن جوهر العبودية ذاته هو : أن العبد ليس له ملاذ ضد سيده ، بل هو تابع تماماً لمشيئة سيده . إنه إنكار لكرامة الإنسان — وفقاً للقرآن — أن يكون الشخص بلا ملاذ أو وسيلة لحمايته ضد الأشخاص الموجودين بالسلطة . وفى الواقع يتعرض القرآن للاحتمال الواضح لنشوء نزاع بين السلطات العامة والأفراد . ومثل تلك المنازعات يتطلب حلها الرجوع إلى القرآن والنبي .

يقول الله :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » (٤ — ٥٩)

ويوضح القرآن فى أماكن عديدة من الكتاب أن القرآن ذاته هو المقياس النهائى .

وقد أمر الله النبي أن يعلن :

« أفغير الله أبتغى حكماً وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا » .
(٦ — ١٤٤)

٧ — الحق فى حرية العقيدة :

مصبح الإنسان — طبقاً للقرآن — مستحقاً للإجلال الروحى عندما يختار

الطريق القويم بإرادته . وليس من الممكن إرغام أى شخص على أن يصبح شخصاً تقياً :

ونستطيع أن نذكر الآيات التالية فى هذا الشأن :

(١) « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم » (٢ - ٢٥٦)

(٢) « فذكر إنما أنت مذكر » (٨٨ - ٢١)

(٣) « لست عليهم بمسيطر » (٨٨ - ٢٢)

(٤) « نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (٥٠ - ٤٥)

(٥) « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل » (١٠ - ١٠٨)

٨ - الحق فى حرية التعبير :

إن المؤمن يدين بالتزام قول الحقيقة بدون خوف أو رغبة فى إظهار المحاباة .

ومن بين آيات أخرى ، فإن الآية التالية تعدتصريحاً شاملا فى هذا الشأن :

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » :

: (٤ - ١٣٥)

وقد روى ان النبى قال :

« أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (١١)

٩ - الحق فى الحماية ضد الاضطهاد بسبب الاختلاف فى الدين :

إن الحق فى الحماية ضد الاضطهاد الناتج عن الاختلافات فى العقيدة أو الرأى يعد نتيجة طبيعية للحق فى حرية العقيدة . ولقد ذكر ذلك بوضوح ،

لأن الكثير من الآثام قام بارتكابها متعصبون حسنو النية ولكنهم مغالون في الحماس .

١ – « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون » .
(٦ – ١٠٨)

٢ – « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » .
(٥ – ٤٨)

١٠ – الحق في حماية الشرف والسمعة الحسنة :

طبقاً لما جاء في القرآن فإن حماية سمعة وشرف أفراد المجتمع أمر له أسبقية كبيرة من بين القيم الاجتماعية التي يجب أن يعمل كل فرد على حمايتها وخاصة الهيئات الحاكمة . وأن الله يحذر المجتمع بشدة من الافتراء في الحديث والكذب والادعاءات المتهورة ونشر الإشاعات .

يقول الله :

١ – « لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا . ملعونين أين ما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا » . (٣٣ – ٦٠ – ٦١)

٢ – « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون » . (٤٩ – ١١)

٣ – « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم » . (٤٩ – ١٢)

٤ – « إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » . (٢٤ – ٢٣)

١١ – الحق فى الحياة الخاصة :

إن الحياة الخاصة – طبقاً للقرآن – هى حق كل فرد . إنها ضرورية لاكتمال الشخصية . ونستطيع أن ننظر فى الآيات التالية فى هذا الشأن :

١ – « يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم » . (٢٤ . ٢٧ – ٢٨)

٢ – « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم » . (٢٩ – ١٢)

٣ – « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إِنَاهُ ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستئنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فَيَسْتَحْيِي منكم والله لا يَسْتَحْيِي من الحق » . (٣٣ – ٥٣)

١٢ – الحقوق الاقتصادية :

إن من واجب كل مسلم أن يكسب قوته بالطرق المشروعة وأن يساهم أيضاً فى الصالح العام آخذاً فى اعتباره احتياجات هؤلاء الذين يعانون من عجز دائم أو مؤقت ، وهم لذلك لا يستطيعون المساهمة فى التأمين الاجتماعى الذى يتحقق بواسطة نظام (الزكاة) . ومما يرتبط مع ذلك الالتزام ويعد نتيجة طبيعية له أن المؤمنين يجب أن تكون لديهم فرصة فى العمل والكدح ليحصلوا على الغذاء والأشياء الأخرى الطيبة فى الحياة (٤١ – ١٠) وليحصلوا على

أجر كامل وعادل فى مقابل جهدهم . ونستطيع أن نتذكر الآيات التالية من بين آيات أخرى عديدة فى هذا الشأن :

١ ـ « وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » . (٥١ ـ ١٩)
٢ ـ « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (٧٦ ـ ٨٠)
٣ ـ « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » . (٢ ـ ١٨٨)

٤ ـ « ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون » . (٤٦ ـ ١٩)

٥ ـ « ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون » . (٣٩ ـ ٧٠)
٦ ـ « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » . (٧ ـ ٣٢)
٧ ـ « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . (٥٣ ـ ٣٩)

وفيما يتعلق بالسلطات العامة ، فإن عملها كوكيل عن الجماعة لا يلزمها بأى شيء أكثر من رعاية حاجات الضعفاء الذين يعانون عجزاً دائماً ، أو عجزاً مؤقتاً ، حتى يتم إزالة ذلك العجز ، والتدخل عندما يقوم أى شخص باستغلال شخص آخر بشكل غير ملائم . إن تلك المبادىء من الزاوية الدستورية تحد من قوى السلطات العامة . فهى لا تسمح للسلطات العامة بالسلطة أو بالحق فى وضع أو تغيير المعايير الأساسية للمجتمع أو أولوياته . وحيث أن الشريعة هى مصدر السلطة وهى أيضاً المقياس الذى بمقتضاه يتم الحكم بالنسبة لصحة ممارستها فإن السلطات العامة تعد مجرد آلات لوضعها موضع التنفيذ وفرضها .

١٣ ـ الحق فى الملكية :

يوجد فى القرآن الكثير من الآيات التى تضع قواعد السلوك الخاص بجانب استخدام ثروة الفرد والإنفاق منها مثلا ، دفع الزكاة (وهى المساهمة الإلزامية

فى التأمين الاجتماعى) ، والصدقة (وهى غير إجبارية ولكنها موصى بها) وتقديم كفاءة معينة . وأيضاً يشجع الناس على كسب قوتهم بالوسائل المشروعة وإنفاق أموالهم طبقاً لإرشادات الله :

يقول الله :

١ ــ « فإذا قضيت الصلواة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » . (٦٢ ــ ١٠)

٢ ــ « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » . (٧ ــ ٣١)

٣ ــ « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » . (٧ . ٣١ ــ ٣٢)

٤ ــ « وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » . (٥١ ــ ١٩)

وقد أوضح الله سبحانه ــ فى هذا الشأن ــ أن التزامات المؤمنين هى أيضاً واجبات الهيئات الحكومية . وهو يقول :

« الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلواة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » . (٢٢ ــ ٤١)

وفى حين يدعى المؤمنون وهيئاتهم الحاكمة إلى استخدام أموالهم التى اكتسبوها بوسائل شرعية طبقاً للأولويات التى حددها الله ، فإن الذين يكتنزون الأموال ينتظرهم عقاب شديد .

يقول الله :

« ويل لكل همزة لمزة . الذى جمع مالا وعدده يحسب أن ماله أخلده . كلا لينبذن فى الحطمة » . (١٠٤ . ٢ ــ ٥)

ويصف القرآن (قارون) بأنه كان يجسد الثراء البغيض (٢٨ . ٧٦ــ ٨٣) ولقد كانت آثام قارون هى :

١ – التكبر والاستعراض للثروة المفعم بالغرور .

٢ – رفضه استخدام ثروته طبقاً للقواعد الإلهية .

٣ – إدعاؤه بأن لديه حق مطلق فى اكتناز ما قد اكتسبه أى أن يستخدمه أو لا يستخدمه طبقاً لمشيئته .

وباختصار ، فإن معالجة القرآن لمسألة الملكية الخاصة من الممكن تلخيصها كما يلى :

إنه من الممكن حيازة الملكية . وإنه من الملزم بالنسبة للمؤمنين أن يعملوا بكد وأن يكونوا ثروة ، ويحصلوا على ثمرات عملهم . ولكن واجب كسب القوت يحمل التزاماً أبعد من ذلك وهو كسب القوت بالوسائل الشرعية والأخلاقية . وإن إنفاق جزء من الأموال – المكتسبة بوسائل غير شرعية وآثمة – فى سبيل الله لن تمحو جميع آثامهم . ومما له أهمية متساوية أنه لا يجب أن يكتنز الناس ما قد اكتسبوه بطرق مشروعة ، ولكن يجب أن ينفقوه بحرية فى النواحى التى أقرها الله . وسوف يكون من اختصاص الهيئات الحاكمة للمؤمنين تنظيم الإنفاق الذى كان المثل الأول عليه هو بيت المال الذى أنشأه النبى محمد ١٢ . وفى الأحوال المعتادة تستطيع الدولة أن تخفف العبء عن الفرد تاركة إياه ليقوم بأداء التزاماته عن طواعيه واختيار ومع ذلك : فإنه فى حالة وجود طارىء قومى ، كحرب أو ما يماثلها فإن الأمر يكون أن يتحمل كل فرد عبئاً أكبر بكثير مما يتحمله فى الأحوال المعتادة .

١٤ – الحق فى المكافاة والأجر الملائم :

إن المنزلة التى منحها الله لأبناء آدم ، وقانون الجزاء العادل الذى أقره للإنسانية بأجمعها ، يتطلب أن يحصل الإنسان فى كل من هذه الحياة والحياة الأخرى على جزاء عادل عن كل ما يقوم به ، ويجب معاملته بالعدل حتى عند التعرض للمخاطر . يقول الله :

١ – « ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون » (٤٦ – ١٩)

٢ – « ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون » (٣٩ – ٧٠)

ولذلك فإن السلطات الحاكمة ليس لديها الحق فى أخذ شىء من أى شخص بدون أجر وإعطائه لمن تشاء بدون اعتبار للحاجات والسلوك .

١ ـ القرآن : يحتوى القرآن بالنسبة للمسلمين على كلمة الله كما أوحاها إلى النبى محمد. وسوف نذكر رقم السورة ثم رقم الآية .

٢ ـ إن سنة النبى محمد تعنى الإرشاد الذى قدمه من خلال أفعاله ، وقراراته ونصحه أو موافقته . وإن السجلات التى تحتوى على ما ذكرناه تسمى (الحديث) ، وتعرف أشهر الأعمال التى تحتوى على ذلك السجل بالكتب الستة التى تسمى باسم المؤلف (١) البخارى ، (٢) مسلم ، (٣) أبو داود ، (٤) الترمذى ، (٥) النسائى ، (٦) مالك . وطبقاً للبعض فإنه كان يجب وضع سنن ابن ماجه بدلا من « الموطأ » لمالك .

٣ ـ البخارى : سنن ـ فصل المناسك .

٤ ـ الكعبة : هى اسم المسجد المقدس فى مكة ، الذى بناها إبراهيم ، والذى يتوجه إليه كل مسلم فى صلواته . ويطوف المسلمون بالكعبة فى خلال أدائهم للحج .

٥ ـ ابن ماجه : سنن ـ الحديث (٣٩٣٢) .

٦ ـ الشريعة : تعنى القانون الدينى فى الإسلام .

٧ ـ إن (الزكاة) هى الضريبة التى أمر بها القرآن وأوضح النبى أنه يجب أن يدفعها كل مسلم يدخر أو ينتج ما هو فوق الحد الأدنى .

إن الطبقات المحددة التى تستحق الزكاة هم المحرومون وهؤلاء الذين لا يستطيعون مواجهة مسئولياتهم بسبب عجز دائم أو مؤقت ويمكن إنفاق جزء من الزكاة كتكاليف جباية .

٨ ـ مالك : (الموطأ) ـ طبعة عبد الباقى ـ فصل ٤٧ .

٩ ـ ابن فارس : (مقاييس اللغة) ، الجزء ٣ ، صفحة ٢٢٦ .

١٠ ــ البخارى : كتاب الأحكام :

مسلم : كتاب الأمراء .

١١ ــ التبريزى : مشكاة المصابيح ــ الجزء ٢ ، صفحة ٣٢٥ الذى يستشهد بأبى داود ، الترمذى ، أحمد ، النسائى وابن ماجه .

١٢ ــ إن بيت المال كان هو الخزينة التى أسسها النبى محمد . وفيما مضى كان المسجد يستعمل لذلك الغرض ، ثم أقيمت فيما بعد مبانى منفصلة كخزائن رسمية .

صياغة إسلامية (٣) لدالة المصلحة الاجتماعية

نصوص مختارة

تتعلق بموقف الإسلام من الاستهلاك

د. محمد انس الزرقا (*)

النصوص المختارة التالية وعددها يتجاوز السبعين مؤلفة من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأقوال للفقهاء .

وقد اقتصرنا فى الأحاديث على ما بلغ فى رأى المرجع الذى نعزو إليه مرتبة الصحيح أو الحسن .

واهم المراجع التى استند اليها بعد القرآن الكريم :

١ ـ صحيح مسلم : طبعة استانبول (١٣٣٢ هـ) وحين العزو إلى صحيح مسلم اعتمدنا على حواشى تلك الطبعة فى شرح بعض الألفاظ والمعانى .

٢ ـ الأدب المفرد : للإمام البخارى .

٣ ـ الكلم الطيب : للإمام ابن تيمية ـ تحقيق الشيخ ناصر الدين الألبانى مع تخريجه لأحاديثه :

٤ ـ الجامع الصغير : للإمام السيوطى .

٥ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير : للإمام المناوى : وقد اعتمدنا رأيه

(*) أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

(فى غالب الأحيان) لتحديد درجة أحاديث الجامع الصغير التى أوردناها كما اعتمدنا شرحه لمعانيها .

٦ - المفردات فى غريب القرآن : للراغب الأصفهانى .

٧ - الأدب النبوى : للأستاذ محمد عبد العزيز الخولى رحمه الله وقد استندنا إليه فى فهم بعض الأحاديث من صحيحى البخارى ومسلم .

ملاحظة عن الترتيب :

وزعت النصوص مرقمة على عشر زمر تنسجم تقريباً مع تسلسل مناقشتنا لموضوع الاستهلاك . ولا شك أن أكثر النصوص تمتد دلالتها إلى عدة زمر فى وقت واحد وهذه الزمر هى :

١ - لا تناقض بين الدنيا والآخرة وإباحة الطيبات (النصوص ١ر١ - ٣ر١).

٢ - ابتغاء الآخرة هو الأساس (النصوص ١ر٢ - ٢ر٢) .

٣ - أوامر الله هى هداية لتحقيق مصلحة الإنسان وليست قيوداً نضحى بمصلحة الإنسان لتحقيقها (النصوص ١ر٣ - ٨ر٣) .

٤ - الاستهلاك والسعى لأجله منه ما هو فرض أو مباح أو حرام (النصوص ١ر٤ - ١٦ر٤) .

٥ - أولويات الاستهلاك وحدوده (النصوص ١ر٥ - ١٢ر٥) .

٦ - الترف (النصوص ١ر٦ - ٤ر٦) .

٧ - حسن النية والشكر هما مناط الثواب على الاستهلاك (النصوص ١ر٧ - ٩ر٧) .

٨ - تكامل الاستهلاك والاستعمال للأشياء مع العقيدة (النصوص ١ر٨ - ٦ر٨).

٩ - الاستهلاك مع كفران نعمة الله أو تجاهل الآخرة أو رفض مشاركة المحتاجين (النصوص ١ر٩ - ٨ر٩) .

١٠ - البخل والزهد المؤذى (النصوص ١ر١٠ - ١٠ر١٠) .

١ ــ لا تناقض بين الدنيا والآخرة واباحة الطيبات :

(١ر١) قال تعالى: « فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار . أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب » .
(البقرة ٢/٢٠٠ ــ ٢٠٢)

(٢ر١) قال تعالى فى سورة إبراهيم: « الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار » .

(١٤/٣٢ ــ ٣٤)

(٣ر١) قال تعالى: « والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون . وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرؤوف رحيم . والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون . وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ، ولو شاء لهداكم أجمعين » .

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفاً ألوانه ، إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون » .

« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ، ولعلكم تشكرون » .
(النحل ١٦/٥ ــ ١٤)

٢ ـ ابتغاء الآخرة هو الاساس :

(١ر٢) قال تعالى: « وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها ، وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون ؟ أفمن وعدناه وعداً حسنا فهو لاقيه كمن متعناه متاع الحياة الدنيا ثم هو يوم القيامة من المحضرين » .

(٢٨ / ٦٠ – ٦١)

(٢ر٢) قال تعالى: « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين » .

(٢٨ / ٧٧)

٣ ـ اوامر الله هى هداية لتحقيق مصلحة الانسان وليست قيودا نضحى بمصلحة الانسان لتحقيقها :

(١ر٣) « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى . إلا تذكرة لمن يخشى » .
(٢٠ / ١ – ٢)

(٢ر٣) « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

(٢ / ٢١٩)

(٣ر٣) « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولاتعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيباً واتقوا الله الذى أنتم به مؤمنون . يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ » (٥ / ٨٧ – ٩١)

(٤ر٣) قال تعالى: « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل

لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق . اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون . اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ، فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم » .

« يسألونك ماذا أحل لهم ؟ قل أحل لكم الطيبات » (٥ / ٣ — ٤)

(٥ر٣) وقال تعالى: « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » . (٧ /٣٢ — ٣٣)

(٦ر٣) وقال جل وعلا: « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم .. » . (٧— ١٥٧)

(٧ر٣) وقال تعالى فى سورة محمد: « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم .. » (٤٧ — ٢٢)

(٨ر٣) وقال فى سورة الأنفال: « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » . (٨— ٢٤)

٤ — الاستهلاك والسعى لاجله منه ماهو فرض او مباح او حرام :

(١ر٤) ذكر الفقيه العلامة ابن عابدين فى أول باب الحظر والإباحة من كتابه (رد المحتار) : الأكل والشرب بمقدار ما يدفع الإنسان به الهلاك عن نفسه ويتمكن به من الصلاة قائماً ومن الصوم فرض يثاب عليه .. ولا يجوز

الرياضة بتقليل الأكل حتى يضعف عن أداء العبادة . والعبارات المشابهة كثيرة فى كتب الفقه :

(٢ر٤) قال تعالى: « ... وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله » . (المزمل ٧٣ ٢٠)

(٣ر٤) وفى الحديث « كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته » رواه مسلم ٣ ص ٧٨ ، والمقصود حبس القوت عن الرقيق . ولفظ الجامع الصغير للسيوطى « كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت » أى من يلزمه قوته . والكلام هو فى الموسر القادر على نفقة عياله . أما المعسر العاجز عن إطعام مملوكه فيكلف بيعه أو تركه يسعى ويكتسب قوته .

(٤ر٤) وفى حديث أبى الدرداء « أوصانى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتسع .. وأنفق من طولك على أهلك .. » الأدب المفرد للبخارى رقم ١٨ . والطول هنا المال .

(٥ر٤) جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم يريد الجهاد . فقال : « أحى والداك ؟ » قال : نعم . فقال : « ففيهما فجاهد » متفق عليه ، مسلم ج ٨ ص ٣ والمقصود بذل المال وتعب البدن وهما من لوازم الجهاد . (والمفترض أن ذلك فى غير حالة الاستنفار العام لكل من يستطيع حمل السلاح) .

(٦ر٤) وعن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه « قلت يا رسول الله أوصى بمالى كله ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر ؟ قال : لا ، قلت الثلث ؟ قال : فالثلث ، والثلث كثير ، إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس ما فى أيديهم ، وإنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك .. » متفق عليه أى أن لها ثواباً مثل ثواب الصدقة .

(٧ر٤) مر على النبى صلى الله عليه وسلم رجل فرأى أصحابه من جلده ونشاطه ما أعجبهم فقالوا يا رسول الله لو كان هذا فى سبيل الله . فقال :

« إن كان خرج يسعى على ولده(*) صغاراً فهو فى سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو فى سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو فى سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى رياء ومفاخرة فهو فى سبيل الشيطان » (رقم ٢٦٦١ فى الجامع الصغير وصححه) ... قال المناوى أى خرج يسعى على ما يقيم به أود الصغار أو الأبوين ، أو يعف نفسه عن المسألة للناس أو عن أكل الحرام أو عن الوطىء الحرام .

(٨ر٤) قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

(البقرة ٢ : ١٨٥)

العسر : المشقة

والعسرة : تعسر وجود المال . واليسر : السهولة والميسرة .

واليسار : الغنى « مفردات الراغب الأصفهانى » .

(٩ر٤) من دعاء للنبى صلى الله عليه وسلم « اللهم إنى أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى » (رقم ١٥١٥ فى الجامع الصغير . وصححه . قال المناوى : الغنى غنى النفس والاستغناء عن الناس) .

(١٠ر٤) ومن دعائه صلى الله عليه وسلم « اللهم إنى أعوذ بك من الفقر والقلة والذلة وأعوذ بك من أن أظلم أو أظلم (رقم ١٥٤٦ فى الجامع الصغير) وحسنه . قال المناوى : قلة المال التى يخاف منها قلة الصبر على الإقلال ، وتسلط الشيطان بذكر نعم الأغنياء . أو المراد قلة أعمال الخير أو قلة المدد .

(١١ر٤) وقال صلى الله عليه وسلم « لا بأس بالغنى لمن اتقى . والصحة لمن اتقى خير من الغنى ، وطيب النفس من النعيم » ، (رقم ٩٧٠٩ فى الجامع الصغير) وصححه المناوى . ورواه البخارى فى الأدب المفرد رقم ٣٠١ . وطيب النفس انبساطها وانشراحها (المصباح المنير) .

(١٢ر٤) وفى الحديث « نعم المال الصالح للمرء الصالح » رقم ٢٩٩ فى الأدب المفرد للبخارى .

(١٣ر٤) وعن أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(*) ولده بضم الواو ، وسكون اللام ، جمع (ولد) بفتح الواو ، واللام

دعا له بكل خير . كان فى آخر دعائه أن قال : اللهم أكثر ماله وولده وبارك له » رقم ٨٨ فى الأدب المفرد للبخارى .

(١٤ر٤) وروى البخارى ومسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله « ليس الغنى عن كثرة العرض ، ولكن الغنى غنى النفس » .

(١٥ر٤) وقال الراغب الأصفهانى رحمه الله فى شرح لفظ (غنى) : الغنى يقال على ضروب : أحدها عدم الحاجات وليس ذلك إلا لله تعالى : والثانى قلة الحاجات وذلك المذكور فى قوله عليه السلام الغنى غنى النفس . والثالث كثرة : القنيات .

(١٦ر٤) وقال عليه الصلاة والسلام « من سعادة المرء المسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنىء » رقم ٤٥٧ فى الأدب المفرد للبخارى .

٥ ـ أولويات الاستهلاك وحدوده :

(١ر٥) عن جابر قال : اعتق رجل .. عبداً له عن دبر « أى قال أنت حر يوم أموت » فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال ألك مال غيره فقال : لا ، (فباعه رسول الله بثمانمائة درهم فدفعها للرجل) ثم قال : أبدأ بنفسك فتصدق عليها ، فإن فضل شىء فلأهلك ، فإن فضل عن أهلك شىء فلذى قرابتك ، فإن فضل عن ذى قرابتك شىء فهكذا وهكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك (رواه مسلم ج /٣/ ص ٧٨) وعبارة فهكذا وهكذا فى الحديث كناية عن تكثير الصدقة وتنويع جهاتها ، قال النووى وفيه إشعار بأن الحقوق إذا تزاحمت يقدم الأوكد فالأوكد .

(٢ر٥) وقال جل شأنه فى سورة الحج « والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير ، فاذكروا اسم الله عليها صواف ، فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ، كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون . لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين » . (٣٦/٢٢ ـ ٣٧) .

(٣ر٥) عن أبي ذر رضي الله عنه قال : خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وحده .. فالتفت فرآني فقال من هذا ؟ .. فقلت : أبو ذر جعلني الله فداءك .. فمشيت معه ساعة فقال (إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة ، إلا من أعطاه الله خيراً فنفح فيه يمينه وشماله وبين يديه ووراءه وعمل فيه خيراً) رواه مسلم ج٣ ص ٧٨ . فنفح فيه يمينه .. أي ضرب يديه فيه بالعطاء .. والمراد بالجهات جميع وجوه البر والخيرات .

(٤ر٥) عن أبي أمامة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يا ابن آدم إنك أن تبذل الفضل خير لك وأن تمسكه شر لك . ولا تلام على كفاف وابدأ بمن تعول . واليد العليا خير من اليد السفلى) رواه مسلم ج ٣ ص ٩٤ . قال النووي إن بذلت الفاضل عن حاجتك وحاجة عيالك فهو خير لك لبقاء ثوابه .. ولا تلام على كفاف معناه : إن قدر الحاجة لا لوم على صاحبه .

(٥ر٥) عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (قد أفلح من أسلم ورزق كفافا وقنعه الله بما آتاه) رواه مسلم ج ٣ ص ١٠٢ . قوله عليه السلام كفافا أي ما يكف عن الحاجات ويدفع الضرورات ، فالكفاف بفتح الكاف من الكف بمعنى المنع لا من الكفاية ، وقنعه الله . فلم تطمح نفسه لطلب ما زاد على ذلك .

(٦ر٥) قال تعالى : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين » . (٧ / ٣١)

(٧ر٥) وقال « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » . (٢٥ / ٦٧)

(٨ر٥) وقال في سورة الإسراء « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً ، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفوراً « إلى قوله » ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا » .

(١٧ / ٢٦ – ٢٩)

(٩ر٥) وروى البخارى فى الأدب المفرد رقم (٤٤٤) عن عبد الله إن المبذرين هم الذين ينفقون فى غير حق ، وفى مفردات الراغب الأصفهانى إن المبذر هو المضيع لماله .

(١٠ر٥) وقال الراغب الأصفهانى فى مفرداته فى شرح مادة (سرف) السرف : تجاوز الحد فى كل فعل يفعله الإنسان . وإن كان ذلك فى الإنفاق أشهر .. ويقال تارة اعتباراً بالقدر وتارة اعتباراً بالكيفية . ولهذا قال سفيان : ما أنفقت فى غير طاعة الله فهو سرف وإن كان قليلا .

(١١ر٥) وقال تعالى فى سورة الحشر : « والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة . ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » ٥٩ / (٩)

(١٢ر٥) وقال جل وعلا فى سورة الإنسان : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيما وأسيراً . إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءاً ولا شكوراً » ٧٦ (٨ — ٩)

٦ ـ الترف :

(١ر٦) قال تعالى فى سورة الواقعة : « وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال فى سموم وحميم وظل من يحموم ، لا بارد ولا كريم ، إنهم كانوا قبل ذلك مترفين . وكانوا يصرون على الحنث العظيم ، وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون » .

(٥٦ / ٤١ — ٤٥)

(٢ر٦) وقال جل شأنه فى سورة سبأ : « وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين . قل إن ربى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون . وما أموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم فى الغرفات آمنون » .

(٣٤ / ٣٤ — ٣٧)

(٣ر٦) وفى مفردات الراغب الأصفهانى : الترفة التوسع فى النعمة . يقال أترف فلان فهو مترف (بالبناء للمجهول وصيغة المفعول) :

والنعمة : الحالة الحسنة . والنعيم : النعمة الكثيرة .

وتنعم : تناول ما فيه النعمة وطيب العيش :

ونعمه تنعيما : جعله فى نعمة أى لين عيش وخصب :

(٤ر٦) وقال تعالى : « فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين » . (هود ١١ / ١١٦)

٧ ـ حسن النية والشكر هما مناط الثواب على الاستهلاك :

(١ر٧) قال صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى » : (متفق عليه)

(٢ر٧) وفى الحديث (إن المسلم إذا أنفق على أهله نفقة وهو يحتسبها كانت له صدقة) رواه مسلم ج ٣ ص ٨١ ، يحتسبها أى يطلب بها الثواب من الله ، فيثاب عليها كما يثاب على الصدقة . قال ابن مالك: يفهم من قوله : وهو يحتسبها أن من غفل عن نية القربة (التقرب إلى الله) لاتكون نفقته صدقة.

(٣ر٧) وفى الحديث أيضاً « إن للطاعم الشاكر من الأجر مثلما للصائم الصابر » . رقم ٢٣٨٦ فى الجامع الصغير وصححه

(٤ر٧) وقال تعالى فى سورة البقرة: « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون » (٢ : ١٧٢) .

(٥ر٧) ويقول الفقهاء إن النية تحول العادة إلى عبادة (انظر « مفهوم العبادة وآفاقها فى الإسلام » للأستاذ مصطفى الزرقاء) :

(٦ر٧) وقال صلى الله عليه وسلم « إنما الدنيا لأربعة نفر : عبد رزقه الله مالا وعلماً فهو يتقى فيه ربه ويصل فيه رحمه ويعلم لله فيه حقاً فهو بأفضل المنازل . وعبد رزقه الله علماً ولم يرزقه مالا فهو صادق النية يقول : لو أن لى مالا لعملت بعمل فلان فهو بنيته فأجرهما سواء . وعبد رزقه الله مالاً

ولم يرزقه علماً يخبط فى ماله بغير علم ولا يتقى فيه ربه ولا يصل فيه رحمه ولا يَعْلَمُ لله فيه حقاً فهذا بأخبث المنازل. وعبد لم يرزقه الله مالاً ولا علماً فهو يقول : لو أن لى مالا لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيته فوزرهما سواء » . رواه أحمد والترمذى واللفظ له وقال حسن صحيح (فى الترغيب والترهيب الحديث رقم ٢٠) .

(٧ر٧) عن أبى هريرة : قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجراً الذى أنفقته على أهلك » . رواه مسلم ج ٣ ص ٧٨ . قوله فى رقبة أى فى إعتاقها وإنما كان أعظمها أجراً الذى أنفقه على عياله قيل لأنه فرض وقيل لأنه صدقة وصلة رحم وفى حديث مشابه فى اللفظ والمعنى ، يعلق أحد رواته أبو قلابه بقوله : « وأى رجل أعظم أجراً من رجل ينفق على عيال صغار يعفهم أو ينفعهم الله به ويغنيهم » .

(٨ر٧) وعنه صلى الله عليه وسلم : « ما أطعمت زوجتك فهو لك صدقة ، وما أطعمت ولدك فهو لك صدقة ، وما أطعمت خادمك فهو لك صدقه وما أطعمت نفسك فهو لك صدقة » رقم ٧٨٢٤ فى الجامع الصغير عن أحمد وحسنه .

(٩ر٧) وقال صلى الله عليه وسلم أيضاً: « يؤجر الرجل فى نفقته كلها إلا فى التراب » رقم ٩٩٩٠ فى الجامع الصغير . وصححه المناوى وفسره : أى فى نفقته فى البنيان الذى لم يقصد به وجه الله وقد زاد عما يحتاجه لنفسه وعياله على الوجه اللائق ، فإنه ليس له فيه أجر بل ربما كان عليه وزر .

٨ ــ تكامل الاستهلاك والاستعمال للأشياء مع العقيدة :

(١ر٨) قال تعالى: « والذى خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون . لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين . وإنا إلى ربنا لمنقلبون » . (٤٣ / ١٢ ــ ١٤)

(٢ر٨) وقال فى سورة الكهف فى قصة الرجلين « ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله .. » (١٨ : ٣٩)

(٣ر٨) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها ، ويشرب الشربة فيحمده عليها » .

(رواه مسلم)

(٤ر٨) وقال أيضاً « إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى فى أوله ، فإن نسى أن يذكر الله تعالى فى أوله ، فليقل : بسم الله أوله وآخره » قال الترمذى وغيره حسن . وورد برقم ١٨٧ فى الكلم الطيب وحسنه الألبانى .

(٦ر٨) وعن أبى هريرة رضى الله عنه : كان الناس إذا رأوا أول الثمر جاؤوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا أخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم بارك لنا فى ثمرنا ، وبارك لنا فى مدينتنا ، وبارك لنا فى صاعنا ، وبارك لنا فى مدنا ، ثم يعطيه اصغر من يحضر من الولدان » .

(رواه مسلم)

٩ ــ الاستهلاك مع كفران نعمة الله او تجاهل الآخرة او رفض مشاركة المحتاجين :

(١ر٩) قال تعالى : « فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار . أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب » .

(البقرة ٢ : ٢٠٠ ــ ٢٠٢ وقد أوردناه آنفاً برقم ١ ر١)

(٢ر٩) وقال فى سورة الإسراء « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً . ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً » . (١٨٧ ــ ١٩)

(٣ر٩) وقال فى سورة هود « وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ويؤت كل ذى فضل فضله ، وإن تولوا فإنى أخاف عليكم عذاب يوم كبير » . (١١ ٣)

(٤ر٩) وقال فى سورة الفرقان « قالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوماً بورا » .
(٢٥ : ١٨)

(٥ر٩) وقال فى سورة محمد « إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الأنهار ، والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم » .
(٤٧ : ١٢)

(٦ر٩) وقال فى سورة يس « وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه » .
(٣٦ : ٤٧)

(٧ر٩) وقال فى سورة البلد « .. يقول أهلكت مالا لبدا . أيحسب أن لم يره أحد » .. إلى قوله « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة . فك رقبة أو إطعام فى يوم ذى مسغبة . يتيما ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة .. »
(٩٠ / ٦ — ١٦)

(٨ر٩) وقال تبارك وتعالى فى سورة الماعون : « أرأيت الذى يكذب بالدين . فذلك الذى يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين .. » إلى آخر السورة .
(١٠٧ / ١ — ٧)

١٠ — البخل والزهد المؤذى :

(١ر١٠) قال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك .. » الإسراء . وقد سبق إيرادها بكاملها مع قوله تعالى : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

(٢ر١٠) وقال جل وعلا فى سورة الطلاق : « لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها . سيجعل الله بعد عسر يسراً » :
(٦٥ — ٧)

(٣ر١٠) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره .. » (متفق عليه)

(٤ر١٠) وقال عليه السلام « وأى داء أدْوَأُ من البخل »

« رقم ٩٦١٢ فى الجامع الصغير وصححه »

(٥ر١٠) وروى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول : « اللهم إنى أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، وأعوذ بك من عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات » . وانظر شرحاً ممتازاً له فى الأدب النبوى للخولى ص ٢٥١ — ٢٥٤ .

(٦ر١٠) وقال تعالى فى سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى أنتم به مؤمنون » .

(٥ / ٨٧ — ٨٨ وقد أوردناها آنفاً برقم ٣ر٣)

(٧ر ١٠) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «هلك المتنطعون ، قالها ثلاثا» . رواه مسلم . والمتنطعون هم المتعمقون المتشددون فى غير موضع التشديد .

(٨ر١٠) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المُنْبَتّ لاأرضا قطع ولا ظهراً أبقى » .رقم ٢٥٠٩ فى الجامع الصغير نقلا عن مسند أحمد . والمنبت : المبالغ فى العبادة المهمل للضروريات إلى حد يؤدى إلى الانقطاع كالذى يجهد راحلته فى السفر حتى تموت .

(٩ر١٠) عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير ، احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شىء فلا تقل لو أنى فعلت كذا كان كذا وكذا ، ولكن قل : قدر الله

وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان » .

زواه مسلم . مشروح شرحاً ممتازاً فى الأدب النبوى للخولى ص ٢٤٧ – ٢٥١ .

(١٠، ١٠) قال سلمان : « .. إن لربك عليك حقاً وإن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فاعط كل ذى حق حقه » .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صدق سلمان » .

(رواه البخارى)

مراجع عربية

ابن تيمية : الكلم الطيب تحقيق الشيخ ناصر الدين الألبانى مع تخريج أحاديثه (بيروت ، المكتب الإسلامى ، ١٣٨٥ هـ) .

ابن الجوزى : صيد الخاطر ، تحقيق الأستاذ ناجى الطنطاوى ومراجعة الأستاذ على الطنطاوى (دمشق ، دار الفكر ١٩٦٠) فى ثلاثة أجزاء .

ابن عابدين : (العلامة الفقيه) رد المحتار .

أبو زهرة محمد : مالك (إمام المذهب) ، (مصر مطبعة الاعتماد ١٣٦٥ هـ) .

الراغب الأصفهانى : الشيخ أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل ، المفردات فى غريب القرآن . تحقيق محمد الزهرى الغراوى (القاهرة : المطبعة الميمنية لمصطفى البابى الحلبى ١٣٢٤ هـ) .

البخارى ، الإمام أبى عبد الله محمد بن اسماعيل : الأدب المفرد . حقق نصوصه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقى (القاهرة : المطبعة السلفية ١٣٧٥ هـ) .

الدواليبى ، الدكتور محمد معروف : المدخل إلى علم أصول الفقه . (دمشق : مطبعة الجامعة السورية ، طبعة ثانية ، ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م) .

خلاف ، عبد الوهاب : أصول الفقه (مصر : طبعة النصر ، طبعة ثانية ١٣٦١ هـ) .

الخولى ، محمد عبد العزيز : الأدب النبوى « القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد . الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م) .

الزرقا ، مصطفى أحمد : المدخل الفقهى العام . ثلاثة أجزاء (دمشق : مطبعة الحياة ، الطبعة الثانية ١٩٦٤ م) .

الشاطبى ، الإمام أبو إسحاق إبراهيم المتوفى (٧٩٠ هـ) الموافقات فى أصول الشريعة ، تحقيق مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، أربعة أجزاء) .

الصدر ، محمد باقر : اقتصادنا (بيروت : دار الفكر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م)

الصدر ، محمد الباقر : الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية (النجف الأشرف العراق ، مطبعة النعمان ١٣٨٨ هـ) .

الغزالى ، الإمام أبو حامد : المستصفى من علم الأصول ، (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، جزءان ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م) .

المبارك ، محمد : نظام الإسلام ، الاقتصاد ، مبادىء وقواعد عامة (بيروت دار الفكر ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م) .

محمود ، الدكتور مصطفى : حديث على التلفزيون الأردنى فى تفسير بعض سورة الفاتحة (عمان : ٢٤ /١٢/١٩٧٤ م) .

مسلم ، (الإمام) : صحيح مسلم (استنبول ١٣٣٢ هـ) .

المناوى : فيض القدير شرح الجامع الصغير (الطبعة الأولى ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ١٩٣٨ م) .

النجار ، الدكتور أحمد : المدخل إلى النظرية الاقتصادية فى المنهج الإسلامى (بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) .

موقف الفكر الإسلامى
من ظاهرة تغير قيمة النقود

د . شوقى اسماعيل شحاتة (*)

المبحث الأول
قيمة النقود

القيمة الداخلية للنقود :

كانت النقود فى العصر الأول للإسلام هى الدينار والدرهم ، وقدرت قيمة الدينار على أساس أنه يساوى عشرين قيراطاً من الذهب الخالص ، والقيراط خمس شعيرات ، أى أن الدينار كان يساوى مائة حبة شعير من الذهب الخالص . أما الدراهم فكانت مختلفة فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وزمن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فبعضها كان عشرين قيراطاً من الفضة الخالصة (مثل الدينار) ، وبعضها كان اثنى عشر قيراطاً (ثلاثة أخماس الدينار) وبعضها كان عشرة قراريط (نصف الدينار) فوقع التنازع فى الإيفاء والاستيفاء فى زمن عمر رضى الله عنه ، فأخذ من كل نوع من الأنواع الثلاثة درهماً وخلطهم وقسمهم إلى ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطاً . وبقى العمل عليه فى كل شىء[1] أى أن الدرهم كان يساوى

(*) أستاذ النظم المحاسبية فى الإسلام بجامعة الملك عبد العزيز بجدة

(١) يراجع فى هذا : ابن نجيم ، البحر الرائق ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٧ .

سبعة أعشار الدينار، مع ملاحظة أن الذهب والفضة لم تختلف قوتهما الشرائية فى ذلك الوقت[1]:

ثم ظهرت فى العصور التالية أنواع أخرى من النقود، كان منها النقود المغشوشة أى التى خلط فيها الذهب أو الفضة بغيرهما من المعادن، والنقود الناقصة الوزن. وحاصل مذهب مالك فى هذه النقود: إنها إن راجت رواج الكاملة، بحيث لا يحطها الغش أو النقص عن قيمة الكاملة، ولا عن إطلاق اسم الدراهم والدنانير عليها فهى فى حكم الخالصة الكاملة، وإن لم ترج رواج الكاملة، حسب فى المغشوش خالصة على تقدير التصفية — واعتبر فى النقص التكميل، فإذا كانت العشرون بنقصها إنما تروج رواج تسعة عشر تكون قيمتها تسعة عشر، ويغتفر اليسير. وحاصل مذهب الأحناف فيها: إنه إذا كان الغالب عليها الفضة فهى فى حكم الفضة، وإلا فهى سلعة، وحد الغلبة أن يزيد على النصف[2].

ثم ظهر نوع آخر من النقود، وهو الفلوس، ويقصد بها تلك العملة المتخذة من المعادن غير الذهب أو الفضة، ويلحق بها النقود الورقية، وخلاصة رأى الفقهاء فيها: إنها إن راجت رواج الأثمان فهى ثمن، وإلا فهى سلعة[3].

ومما تقدم يتضح أن قيمة الدينار والدرهم معتبرة بما يساويانه وزناً من الذهب والفضة، كما يتضح أيضاً أن قيمة الأنواع الأخرى كانت تتحدد على أساس الرواج، أى قبول الناس لها، وتواضعهم على تحديد قيمتها (مع ملاحظة خلاف الأحناف فى النقود المغشوشة والناقصة)، ومعنى هذا

---

(١) يراجع فى هذا:

أ - شوقى إسماعيل شحاته (دكتور) محاسبة زكاة المال علما و عملا، مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠ صفحة ١٩٣.

ب - إبراهيم فؤاد أحمد على (دكتور)، مرجع سابق، هامش ص ٤٣.

جـ - يوسف القرضاوى (دكتور)، مرجع سابق، جا، هامش ص ٢٦٤.

(٢) محمد حسنين مخلوف، مرجع سابق، ص ١٦ وما بعدها.

(٣) ابن عابدين، رد المختار، مرجع سابق، الجزء الثانى ص ٤٣.

أبعبارة أخرى – أن قيمة هذه النقود تحدد على أساس نسبة التبادل بينها وبين السلع الأخرى ، فإذا كانت العشرون درهما المغشوشة أوالناقصة تروج رواج تسعة عشر فقط كانت قيمتها تسعة عشر . ولكن هناك من الفقهاء من يرى : أن النقود الورقية (ومثلها الفلوس) لا يكون لها ذلك الأثر الذى للنقود الأصلية (الدينار والدرهم) إلا باعتبار ما تعادله من النقد الخالص[1] أى الذهب والفضة ، وهذا يعنى أن قيمة النقود المقيدة تحدد على أساس نسبة التعادل بينها وبين الذهب أو الفضة . وجدير بالذكر – هنا – أن الدينار بعد أن كان مساوياً لعشرة دراهم فى العهد الأول ، صار فى النصف الثانى من العهد الأموى يساوى اثنى عشر درهما ، وفى العصر العباسى صار يساوى خمسة عشر أو أكثر[2] . أى أن القوة الشرائية للذهب والفضة قد اختلفت على مر العصور ، فتناقصت القوة الشرائية للفضة ، ومن ثم لا تصلح معياراً تقاس به قيمة غيرها من النقود ، وإنما « يجب الاقتصار على معيار الذهب فقط لتميزه بدرجة ملحوظة من الثبات[3] .

وأياماكان الأمر فإنه يمكن القول : بأن القيمة الداخلية للنقود –فى الفكر الإسلامى – تحدد – إما على أساس نسبة التعادل بينها وبين الذهب ، وإما على أساس رواجها ، أى نسبة التبادل بينها وبين السلع الأخرى .

القيمة الخارجية للنقود :

« ذكر القدورى فى شرحه : إذا استقرض دراهم بخارية ، والتقيا (المدين والدائن) فى بلدة لا يقدر فيها على البخارية ، فإن كان (النقد البخارى) ينفق (أى يروج) فى ذلك البلد فإن شاء صاحب الحق أجله

---

(١) محمد حسنين مخلوف ، مرجع سابق ، ص ٤٤ .

(٢) يوسف القرضاوى (دكتور) ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، هامش ص ٢٦٤ .

(٣) يراجع فى هذا :

أ – مجمع البحوث الاسلامية المؤتمر الثانى ، الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٥ م (القرار رقم ٢ ص ٤٠٢) .

ب – إبراهيم فؤاد أحمد علي (دكتور) ، مرجع سابق ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

قدر المسافة ذاهباً وجائياً . وإن كان لا ينفق فيها وجبت القيمة . والدراهم البخارية فلوس، فلذا أوجب القيمة »[1] .. ولاشك أن القيمة مقصود بها قيمة الفلوس البخارية إما من الذهب ، وإما من نقود البلد الآخر أى سعر الصرف لعملات البلاد المختلفة ، والنسبة الأخيرة هى الراجحة ، ولاسيما إذا ما كانت هناك قيود على التعامل بالذهب ، أو الخروج به خارج البلاد .

على أن الفكر الإسلامى يراعى فى تحديد القيمة الخارجية للنقود مكان العقد وزمانه ، فكما يذكر ابن عابدين : لو ابتاع عيناً من رجل بأصفهان بكذا من الدنانير فلم ينقد الثمن حتى وجد المشترى ببخارى يجب عليه الثمن بعيار أصفهان فيعتبر مكان العقد ، وتظهر ثمرة ذلك إذا كانت مالية (قيمة) الدينار مختلفة فى البلدين ، وتوافقا على أخذ قيمة الدينار لفقده أو كساده فى البلدة الأخرى ، فليس للبائع أن يلزمه بأخذ قيمته التى فى بخارى إذا كانت أكثر من قيمته التى فى أصفهان ، وكما يعتبر مكان العقد ، يعتبر زمانه أيضاً ، كما سيتضح هذا من مناقشة مسألة غلاء النقود ورخصها فيما بعد .

---

(١) ابن عابدين ، المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٣٥ .

نتائج المبحث الأول

أولا : لم تقتصر النقود المتداولة على مر العصور – فى البلاد الإسلامية – على نوع واحد فقط ، وإنما كان منها النقود المطلقة ، وهى الدنانير والدراهم ، والنقود المقيدة ، وهى الدنانير والدراهم المغشوشة ، أوالناقصة الوزن ، وكذلك الفلوس والنقود الورقية .

ثانياً : تحدد قيمة النقود المطلقة على أساس الوزن من الذهب والفضة ، مع ملاحظة أن الفضة قد انخفضت قوتها الشرائية فيما بعد العهد الأول للإسلام مما يجعلها لا تصلح معياراً لتحديد قيمة غيرها من النقود .

ثالثاً : تحدد القيمة الداخلية للنقود المقيدة ، إما على أساس نسبة تعادلها مع الذهب ، وإما على أساس رواجها أى نسبة تبادلها بالسلع الأخرى .

رابعاً : تحدد القيمة الخارجية للنقود المقيدة إما على أساس نسبتها مع الذهب أو على أساس نسبتها مع عملات الدول الأخرى ، أى سعر الصرف للعملات المختلفة ، على أن يراعى مكان العقد وزمانه عند تحديد هذه القيمة .

خامساً : يتحصل مما تقدم أن قيمة النقود المقيدة – بصفة عامة – يمكن أن تحدد من ثلاث جهات : إما على أساس نسبة التعادل بينها وبين الذهب ، وإما على أساس الرواج ، وإما على أساس تعادلها بالعملات الأجنبية .

المبحث الثانى

آراء الفقهاء فى تغير قيمة النقود

مازال الغلاء والرخاء يتعاقبان فى عالم الكون منذ بدأ الله الخليقة ، فى سائر الأقطار وجميع البلدان والأمصار[1] ، حتى كانت الحرب العالمية الثانية فنزعت الأسعار إلى الارتفاع ، ولا يرجى عودتها إلى ما كانت عليه قبلها . وقد أثار الفقهاء مسألة استيفاء الدنانير بدلا من الدراهم أو العكس ، وما إذا كان هذا يجوز ، أم لا ، وما إذا كان هذا الاستيفاء — عند من أجازه — يتم على أساس القيمة أم على أساس العدد ، كما أثاروا مسألة غلاء ورخص الفلوس وما إذا كان استيفاؤها يتم على أساس العدد أو على أساس القيمة . وعلى ذلك فموضوع هذا المبحث سيناقش كما يلى :

اولا — استيفاء الدراهم بدلا من الدنانير او العكس :

ثانيا — غلاء ورخص الفلوس :

استيفاء الدراهم بدلا من الدنانير او العكس

يقول ابن حزم : « ومن كان له عند آخر دنانير أو دراهم أو قمح أو شعير أو ملح أو تمر أو غير ذلك مما لا يقع فيه الربا ، أى شىء كان ، لا تحاش (لا تستثن) شيئاً ، إما من بيع وإما من قرض أو من سلم أو من أى وجه كان ذلك له عنده ، حالا كان أو غير حال ، فلا يحل له أن يأخذ منه شيئاً من غير ماله عنده أصلا . فإن أخذ دنانير عن دراهم أو دراهم عن دنانير أو شعير عن بر ، أو دراهم عن عرض ، أو نوعاً ما عن نوع آخر ، لا تحاش شيئاً ، فهو فيما يقع فيه الربا ربا محض ، وفيما لا يقع فيه الربا حرام بحت . برهان ذلك (ما روى) من تحريم النبى صلى الله علية وسلم الذهب والفضة والبر والتمر والشعير والملح إلا مثلا بمثل عيناً بعين ، ثم قال عليه السلام « فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » . والعمل

---

(١) المقريزى ، رسالة المقريزى فى الغلاء ، مخطوط بمكتبة الأزهر ، ص ٣٠ .

الذى وصفنا ليس يداً بيد بل أحدهما غائب ، ولعله لم يخرج من معدنه بعد ، فهو حرام بنص كلامه عليه السلام[1] » .

وذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعى فى الجديد إلى جواز أخذ الذهب من الورق[2] واحتجوا فى ذلك بما يلى :

١ - روى سعيد بن جبير عن ابن عمر قال : قلت يا رسول الله أبيع الإبل بالدنانير وآخذ الدراهم ، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير ، وآخذ هذه من هذه ؟ . . فقال : لا بأس أن تأخذها بسعر يومها .

٢ - روى عن سعيد مولى الحسن قال : أتيت ابن عمر أتقاضاه ، فقال لى : إذا خرج خازننا أعطيناك فلما خرج بعثه معى إلى السوق ، وقال : إذا قامت على ثمن فإن شاء أخذها بقيمتها أخذها .

٣ - روى عبد الله البهى عن يسار بن نمير قال : كان لى على رجل دراهم فعرض على دنانير فقلت : لا آخذها حتى أسأل عمر ، فسألته فقال : ائت بها الصيارفة فاعرضها ، فإذا قامت على سعر ، فإن شئت فخذها ، وإن شئت فخذ مثل دراهمك .

وقد صحت إباحة ذلك عن الحسن البصرى ، والحكم وحماد وسعيد ابن جبير باختلاف عنه ، وطاووس والزهرى وقتادة والقاسم بن محمد ، واختلف فيه عن إبراهيم وعطاء .

---

(١) ابن حزم ، المحلى بالآثار ، مرجع سابق ، الجزء الثامن ، ص ٥٨٤ .

(٢) يراجع فى هذا :

أ - ابن حزم ، المرجع السابق ، جـ ٨ ، ص ٥٨٥ وما بعدها .

ب - مجمع البحوث الإسلامية ، تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٢ ، المادة ٦٦ ص ١٢٣ .

جـ - مجمع البحوث الإسلامية ، تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام ابن حنبل ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٢ ، المادة ١٢٧ ص ١٩٧ .

د - مجمع البحوث الإسلامية ، تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام الشافعى ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٢ ، المادة ٨٩ ص ٢٥١ .

ومما سبق يتضح أن هناك رأيين فيما يتعلق باستيفاء الدراهم بدلا من الدنانير ، وأن الإجماع يكاد ينعقد على جواز ذلك . ومما يؤيد الجواز بالإضافة إلى الأحاديث والآثار التى سبق ذكرها ، ما ورد فى كتاب النبى صلى الله عليه وسلم إلى معاذ باليمن من أن على كل حالم (بالغ) ديناراً أوعدله (قيمته) من المعافر ثياب يمنية [1] رواه أبو داود والنسائى والترمذى وغيرهم . فقد أجاز النبى صلى الله عليه وسلم أخذ الثياب بدلا من الدنانير . وقد كتب عليه الصلاة والسلام إلى أهل نجران (إن عليهم ألفى حلة كل عام أو عدلها من الأواقى يعنى الدراهم) وهنا أجاز عليه السلام العكس وكان عمر رضى الله عنه يأخذ الإبل من الجزية وإنما أصلها الذهب والورق ، وأخذ على بن أبى طالب كرم الله وجهه الإبر والحبال والمسال (جمع مسلة) من الجزية [2] .

الرد على من منع ذلك :

يمكن القول بأن ما استدل به ابن حزم على عدم جواز استيفاء الدراهم بدلا من الدنانير أو العكس ، وعدم جواز استيفاء الأنواع المثلية بدلا من بعضها ، إنما هو وارد فى البيع ابتداء وليس فى الاستيفاء . فالممنوع شرعاً هو بيع المثليات بأجناسها متفاضلة ، أو بالأجل لما فيه من الربا ، أما الاستيفاء فإسقاط للدين . « ولا ربا فى دين سقط ، وإنما الربا فى دين يقع الخطر فى عاقبته » [3] . وإن كان هذا الاستيفاء من قبيل الصلح ، فالصلح يكون بيعاً إذا كان البدل خلاف جنس المدعى به ، فلو على جنسه ، فإن كان بأقل منه فهو حط وإبراء ، وإن كان بمثله فاستيفاء وقضاء ، وإن كان بأكثر منه فهو فضل وربا [4] . والدراهم والدنانير جنسان فى البيع ، فلابد من التقابض فيها فى مجلس العقد [5] . وإن كان هذا الاستيفاء من قبيل القضاء به ، فالدراهم والدنانير جنس واحد فى القضاء بإيفاء الدين [6] .

(١) يوسف القرضاوى (دكتور) ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٣٢٤ .
(٢) يوسف القرضاوى (دكتور) ، المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
(٣) ابن عابدين ، رد المحتار ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٣٣١ ، ٣٣٢ .
(٤) ابن عابدين ، رد المحتار ، مرجع سابق ، الجزاء الرابع ، ص ٣١٢ .
(٥) الحصكفى ، الدر المختار ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٣٢٦ .
(٦) الحصكفى ، الدر المختار ، المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ١٩٩ .

هل يتم الاستيفاء عددا أم قيمة ؟

يرى الإمام مالك رضى الله عنه أن يتم الاستيفاء بالعدد ، أى بصرف محدود ، وذلك بأن ينزل الدينار بعشرة دراهم على ما كانت عليه قديما[1] .

أما مذهب الأحناف فالذى يتضح من كلام ابن عابدين أن الثمن إذا كان معيناً كالريال الأفرنجى والذهب العتيق فلا يجب إلا عدده غلا أو رخص ، أما إذا لم يكن الثمن معيناً ، وكانت هناك أنواع من النقود الذهبية أو الفضية رائجة فى السوق ولكنها مختلفة فى القيمة ، فالواجب هو القيمة (قيمة الثمن) من أى نوع وقت العقد ، والخيار فيه للدافع[2] ويعلق على ذلك بقوله : « الأول ظاهر سواء كان بيعاً أو قرضاً ، أما الثانى فقد حصل بسببه ضرر ظاهر للبائعين) لتفاوت قيم الأنواع المختلفة مما يترتب عليه أن يدفع المشترى الأقل فى القيمة (وهذا مما لا شك فى عدم جوازه » . وقد تكلم ابن عابدين ـ كما يذكر ـ مع شيخه فأفتى بالصلح بين البائع والمشترى على أساس دفع الوسط من النقود الذهبية أو الفضية المختلفة القيمة [3] . فالحاصل أن الدراهم الخالصة أو المعلومة الغش والدنانير يجب على المشترى مثلها وهو ما وقع عليه العقد فى الكساد والانقطاع والرخص والغلاء لأنها ثمن بأصل الخلقة لا يلحقها الكساد أو الرخص والغلاء[4] ولكن الشارع[5] يذكر أنه « مما يكثر وقوعه ما لو اشترى بقطع رائجة (دراهم خالصة أو معلومة الغش) فكسدت بضرب جديد يجب قيمتها يوم البيع من الذهب لا غير[6] » لأنه لا يمكن الحكم

---

(١) ابن رشد الحفيد ، بداية المجتهد ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٦٣ .

(٢) ابن عابدين ، مجموعة رسائله ، (رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود) مطبعة مجلس المعارف بولاية سوريا سنة ١٣٠١ هـ .

(٣) يراجع فى هذا : رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود ، لابن عابدين .

(٤) ابن عابدين ، رد المحتار ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٣٣ .

(٥) الحصكفى ، الدر المختار ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٣٢ .

(٦) لا يختلف الحكم فى الكساد ، والانقطاع ، والرخص والغلاء ، والكساد ، أن تترك المعاملة بها فى جميع البلاد . وحد الانقطاع أن لا توجد فى السوق ، وإن وجدت فى يد الصيارفة .

(يراجع فى هذا : رد المحتار لابن عابدين ، الجزء الرابع ص ٣٢) .

بمثلها لكسادها ، ولا بقيمتها من الفضة لأن ذلك ربا ، إذ لا عبرة بالجودة عند المقابلة بنفس الجنس ، ومن ثم تجب قيمتها من الذهب .

وخلاصة مذهب الأحناف فى ذلك : أن هناك رأيين فيما يتعلق بأساس الاستيفاء :

الرأى الأول — يتم الاستيفاء بالعدد :

وهذا ما جرى عليه ابن عابدين فى جميع مصنفاته ، لأن النقود الذهبية والفضية الخالصة أو المعلومة الغش نقود بالخلقة ، ولا عبرة برخصها أو غلائها أو كسادها .

الرأى الثانى — يتم استيفاء الدراهم بقيمتها ذهبا :

وهذا ما جرى عليه مؤلف الدر المختار ، وتؤيده الأحاديث والآثار التى وردت فى هذا الصدد والتى سبق ذكرها ، كما يؤيده ما سبق ذكره أيضاً من أن الدينار بعد أن كان مساوياً لعشرة دراهم فى العهد الأول للإسلام صار يساوى أكثر من هذا فى العصور المتتالية . ويؤيده أيضاً ما رواه أبو داود من « أن الدية كانت فى العهد النبوى ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم (قيمة مائة من الإبل) ، فلما كان عهد عمر خطب فقال : إن الإبل قد غلت . فقومها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف درهم » (١).

ويختار الباحث هذا الرأى للأحاديث والآثار التى وردت فى هذا الشأن . ولكن يلاحظ على هذا الرأى أنه يحدد القيمة فى تاريخ التعاقد أى يوم البيع أو يوم تمام القرض بيد أن ظاهر الأحاديث السابقة يعتبر أن القيمة تحدد يوم الاستيفاء . ومع هذا فإنى أؤيد الرأى الذى ينظر إلى قيمة النقد الحاضر ، ولا ينظر إلى قيمة ما كان وقت العقد أصلا . إذ أن قيمة النقد الذى كان وقت العقد تكون قد تلاشت من الأذهان .

---

(١) يراجع فى هذا : يوسف القرضاوى (دكتور) مرجع سابق ، ج١ ، هامش ص٢٦٥

غلاء ورخص الفلوس

الفلوس – كما تقدم – هى نوع من النقود تتخذ من المعادن غير الذهب والفضة . وتتخذ ثمنيتها بالإصطلاح والمواضعة ، ويلحق بحكمها النقود الناقصة الوزن والغالبة الغش ، والنقود الورقية . ولا خلاف بين الفقهاء حول عدم فساد العقد . إذا ما تغيرت قيمتها لقيام الاصطلاح على ثمنيتها وإنما الخلاف بينهم فيما يجب دفعه ، هل عدد ما وقع عليه العهد أم قيمته ؟ ومن استقراء آراء الذين تعرضوا لهذه المسألة يتبين أن هناك رأيين فيها[1] :

الرأى الأول – يجب مثل ما وقع عليه العقد عددا :

وهذا هو رأى الإمام أبى حنيفة[2] وجرى عليه فى جامع المضمرات والمشكلات ، حيث قال : اشترى بدراهم نقد البلد فلم يقبض حتى تغيرت ، فإن كانت لا تروج اليوم فى السوق فسد البيع ، لأنه هلك الثمن ، وإن كانت تروج لكن انتقصت قيمتها لم يفسد البيع وليس له إلا ذلك[3] . كما جرى عليه فى مجمع الأنهر ، حيث قال : « ولو اشترى به أى بالذى غلب غشه ، وهو نافق فنقصت قيمته قبل القبض ، فالبيع على حاله بالإجماع ، ولا يتخير البائع ، وعكسه لو غلت قيمتها وازدادت فكذلك البيع على حاله ولا يتخير المشترى[4] » . . كذلك جرى عليه فى الفتاوى الحامدية ، حيث أجاب عن سؤال بقوله : « إذا غلت الفلوس التى وقع عقد الإجارة عليها ، أو رخصت فعليه رد مثل ما وقع عليه عقد الإجارة من الفلوس « كما سئل فيما إذا استدان زيد من عمرو مبلغاً من المصارى المعلومة العيار على سبيل القرض ثم رخصت

---

(۱) شوقى إسماعيل شحاته (دكتور) المبادىء الإسلامية فى نظريات التقويم فى المحاسبة ، مرجع سابق ، ص ۱۱۸ .

(۲) يراجع فى هذا : الرسالة الثامنة من مجموعة رسائل ابن عابدين المسماه (تنبيه الرقود على مسائل النقود) .

(۳) يوسف بن عمر بن يوسف الكادورى ، جامع المضمرات والمشكلات ، مخطوط ۱۱۹٤ هـ بمكتبة الأزهر ، ورقة رقم ١٤٨ .

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن سليمان ، مجمع الأنهر شرح ملتقى الابحر ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٥٣٢ .

المصارى ولم ينقطع مثلها ، وقد تصرف زيد بمصارى القرض ، ويريد رد مثلها ، فهل له ذلك ؟ الجواب : الديون تقضى بأمثالها [١] . وفى فتاوى قاضى خان يلزمه المثل ، وهكذا ذكر الاسبيجانى ، قال ولا ينظر إلى القيمة[٢]

الرأى الثانى - يجب قيمة الفلوس فى تاريخ التعاقد :

وهذا هو رأى أبى يوسف ، ففى البزازية معزياً إلى المنتقى : غلت الفلوس أو رخصت فعند الإمام الأول (أبى حنيفة) ، والثانى (أبى يوسف) أولا ليس عليه غيرها ، وقال الثانى ثانياً : عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض . وقوله يوم البيع أى فى صورة البيع ، وقوله يوم القبض أى فى صورة القرض . وجرى على هذا ابن عابدين وشيخه . حيث صرحا بأن الفتوى عليه فى كثير من المعتبرات ، فيجب أن يعول عليه إفتاء وقضاء . لأن المفتى والقاضى واجب عليهما الميل إلى الراجح من مذهب إمامهما ومقلدهما . يقول ابن عابدين - رواية عن شيخه العلامة الغزى : وقد تتبعت كثيراً من المعتبرات من كتب مشايخنا المعتمدة ، فلم أر من جعل الفتوى فى قول أبى حنيفة رضى الله عنه وأما قول أبى يوسف فقد جعلوا الفتوى عليه فى كثير من المعتبرات فليكن المعول عليه[٣] .

وخلاصة هذا الرأى المعول عليه هو : وجوب قيمة الفلوس لاعددها .

فيلزم قيمتها عند عقد البيع ، ويوم القبض فى صورة القرض ، أى أنها تستوفى قيمة لا عدداً . وهذا الرأى هو ما اختاره ، حيث إن العلماء رضى الله تعالى عنهم قد جعلوا الفتوى عليه والقضاء به ، وحيث أنه يتمشى مع اعتبار القيمة الجارية الحقيقية ، بمعنى أنه لا يتجاهل التغيرات فى قيمة النقود ، بل يأخذها فى الحسبان عند معالجة آثار تغيرات مستوى الأسعار العام .. وكما سبق أن ذكرت ، فإن القيمة الحقيقية الحاضرة للفلوس لا تختلف عن قيمتها فى تاريخ التعاقد ، ولكن نظراً لأن القيمة فى تاريخ التعاقد تكون قد تبخرت من الأذهان لذا فإنه ينبغى أن ينظر إلى القيمة الحاضرة للفلوس .

---

(١) ابن عابدين ، تنقيح الفتاوى الحامدية ، لحامد أفندى العمادى ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ .

(٢) يراجع فى هذا : رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود لابن عابدين .

(٣) يراجع فى هذا : رسالة تنبيه الرقود على مسائل النقود لابن عابدين .

نتائج المبحث الثانى

اولا ـ النقود المطلقة :

١ ـ هناك خلاف حول جواز استيفاء الدراهم بدلا من الدنانير أو العكس

٢ ـ هناك خلاف أيضاً حول أساس هذا الاستيفاء ، أهو العدد أم القيمة

ثانيا ـ النقود المقيدة :

هناك خلاف حول الواجب دفعه من الفلوس إذا ما تغيرت قيمتها ، والرأى المعمول عليه إفتاء وقضاء هو وجوب قيمتها .

المبحث الثالث

معالجة آثار تغير قيمة النقود فى الحسابات (١)

تنقسم استخدامات مصادر التمويل – فى الفكر الإسلامى – إلى قسمين : أحدهما مجموعة النقود . والثانى مجموعة العروض ، ولذا فموضوع هذا المبحث سيتعرض بالمناقشة إلى آثار تغير قيمة النقود على كل مجموعة منهما على حدة .

أولا – معالجة آثار تغير قيمة النقود على مجموعة العروض :

تنقسم العروض إلى : عروض قنية ، وإلى عروض تجارة وتشمل دين التجارة ، والمقصود بعروض القنية وعروض التجارة : هو الانتفاع طلباً للربح ، ومن ثم فمعالجة آثار تغير قيمة النقود على العروض لا تختلف .

عروض القنية والتجارة :

من دراسة المحافظة على سلامة رأس المال فى الفكر الإسلامى – فى ظل ثبات قيمة النقود – اتضح أن هذا الغرض يتطلب – من بين ما يتطلب – الاعتراف بالقيمة الاقتصادية للعروض ، وأن هذه القيمة تتأثر بثلاثة متغيرات هى : حالة الأسواق ، والتغيرات فى غير العروض ، والتغيرات فى صفاتها ؛ وهذا اعتراف يتضمن تقويم العروض بالقيمة التبادلية الجارية فى تاريخ التقويم . ولما كان هناك التزام اقتصادى فى المشروع المستمر أن يحافظ على نفس المستوى من التشغيل . فمن الضرورى استبدال وإحلال عروض التجارة وعروض القنية . وهذا الإحلال يتطلب مزيداً من الأموال فى ظل مستويات الأسعار المتزايدة وانخفاض قيمة النقود ، ولذا فمن الضرورى الأخذ فى الحسبان التغيرات فى قيمة النقود ومستويات الأسعار العامة ، وهذا يتضمن استخدام التكلفة الاستبدالية الجارية عند تقويم العروض ، واحتساب عبء

---

(١) « دراسة مقارنة عن المحافظة على رأس المال بين الفكر الإسلامى والفكر المحاسبى الحديث » – رسالة ماجستير للسيد – أحمد تمام سالم – كلية التجارة – جامعة الأزهر ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م

إهلاك عروض القنية وتكلفة المبيعات : أى أنه إذا كان استخدام القيمة التبادلية الجارية لتقويم عروض المشروع لازما وضروريا – فى ظل ثبات قيمة النقود – للمحافظة على سلامة الطاقة الإنتاجية لرأس مال المنشأة ، فإنه فى ظل تغير مستويات الأسعار العامة أكثر لزوماً ، لما تتطلبه عملية الإحلال لعروض القنية وعروض التجارة من مزيد من الأموال لسد العجز الناشىء عن انخفاض قيمة النقود ، فضلا عما يتطلبه التقدم الفنى من زيادة فى تكلفة الحصول على العروض .

ويستلزم استخدام التكلفة الاستبدالية الجارية فى تقويم عروض المشروع الحصول على قوائم الأسعار الخاصة بالعروض المماثلة لعروض المشروع فى تاريخ التقويم ، فإذا تعذر أو تعسر الحصول على هذه القوائم من أسواق الشراء المتعارف عليها ، فهل يجيز الفكر الإسلامى وسيلة بديلة للتكلفة الاستبدالية الجارية ؟

يقول ابن رشد الحفيد : « يظهر من الشرع أن العدل فى المعاملات إنما هو مقاربة التساوى ، ولذلك لما عسر إدراك التساوى فى الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها – أعنى لتقديرها[1] – » فإذا أمكن تحقيق العدل فى المعاملات وتحديد قيم العروض بواسطة أداة أخرى ، فإنه يبدو–لى– أن الفكر الإسلامى لا يمانع فى استخدامها ، وبناء عليه ، فى حالة تعذر أو تعسر الحصول على القيمة التبادلية الجارية يمكن استخدام القيمة الجارية لعروض أخرى يمكن أن تعطى طاقة إنتاجية معادلة لطاقة عروض المشروع ، أو استخدام رقم قياسى خاص لكل عرض على حدة أو لعدد من العروض المتجانسة ، كما يمكن الاستعانة بخبراء التثمين ، وفى هذا الصدد يجدر ذكر ما أثاره الفقهاء عما إذا كان يكفى فى التقويم خبير واحد أم لابد من التعدد . فمذهب الشافعية أنه لابد – فى التقويم – من عدلين لأنها شهادة بالقيمة ، والشاهد فى ذلك لابد من تعدده . أما مذهب المالكية فإنه يكفى فى تقويم العروض واحد ولا يشترط التعدد ، لأن ذلك ليس من قبيل الشهادة ، بل

---

(1) ابن رشد الحفيد ، بداية المجتهد ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١٤٣ .

من قبيل الحكم ، والحاكم لا يجب أن يكون متعدداً [1] . وأعتقد أن مذهب المالكية أيسر فى التطبيق ، إذ أن الاستعانة بأكثر من خبير قد يكلف المنشأة أعباء مالية تفوق الفائدة المرجوة لا سيما — كما هو معروف — أن التقويم يتم بالنسبة للعديد من العروض المتنوعة التى يملكها المشروع الحديث ، مما يتطلب الاستعانة بأكثر من خبير ، كل فى مجال خبرته فإذا استعان المشروع بأكثر من خبير فى المجال الواحد ، فلا شك أن هذا ستترتب عليه نفقات باهظة ولذا فإنى أختار رأى المالكية فى هذا الصدد .

ثانيا — معالجة آثار تغير مستوى الأسعار العام بالنسبة لمجموعة النقود :

تتمثل مجموعة النقود فى النقدية فى خزينة المنشأة ، وطرف البنك ، كما تتمثل فى دين النقد ، إذ أن حكمه حكم النقود فى الفقه الإسلامى .

وقد اتضح من بحث قيمة النقود — فى الفكر الإسلامى — أنها تحدد ، إما على أساس التعادل مع الذهب ، وإما على أساس رواجها ، أى نسبة تبادلها بالسلع الأخرى . وحيث إن معظم دول العالم قد خرجت على قاعدة الذهب ، وحيث إن سعر الذهب يتميز بدرجة من الثبات تجعله لا يمثل التغيرات فى أسعار السلع الأخرى بدرجة كافية ، فإنه لا مناص من اعتبار الرواج هو أساس تحديد قيمة النقود الآن . ومما يشهد لهذا الأساس ما رواه أبو داود من أن الدية كانت فى العهد النبوى ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم ، فلما كان عهد عمر رضى الله عنه قال : « إن الإبل قد غلت ، فقومها (أى الدية) بألف دينار أو اثنى عشر ألفاً من الدراهم [2] . فهذا الأثر يدل على أن عمر رضى الله عنه اعتبر أن القوة الشرائية للنقود تتأثر بمدى التغير فى أسعار السلع الأخرى :

ولقد ذهب الفكر الإسلامى إلى مدى بعيد حين تناول العلاقة بين رخص وغلاء النقود وبين الوفاء بالعقود ، وبناء على الرأى المعول عليه إفتاء وقضاء

---

(١) يراجع فى هذا :

وزارة الأوقاف : الفقه على المذاهب الأربعة ، (قسم العبادات) مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٧ هـ ، ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

(٢) يوسف القرضاوى (دكتور) مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص ٢٦٥ .

وهى ضرورة النظر بعين الاعتبار إلى القيمة الحقيقية للنقود تمشياً مع القيمة الحقيقة الجارية للعروض ، فإنه يجب أن يؤخذ فى الاعتبار آثار تغيرات مستوى الأسعار العام على مجموعة النقود الموجودة فى حيازة المنشأة .

وربما يبدو لأول وهلة أن معالجة آثار تغير مستوى الأسعار العام على مجموعة النقود سيكون باستعمال رقم قياسى عام لقياس مدى التغير فى القوة الشرائية العامة للنقود ، فاستعمال الرقم القياسى العام إنما يقيس التغير فى القيمة العامة للنقود ، وليس التغير فى القوة الشرائية الخاصة لها . ولكن بالنظر إلى أن الفكر الإسلامى لا يمانع فى إثبات الشخصية المعنوية للمشروع ، ومن ثم فإن مجموعة النقود يتم النظر إليها بعينى المشروع إذ هى فى حيازته وتحت تصرف إدارته ، ولا يجب أن ينظر إليها بأعين الملاك كمستثمرين أو مستهلكين إذ أن شخصية المشروع — حينئذ — تكون مستقلة عن شخصيات ملاكه وله ذمة مالية مستقلة عن ذممهم ، وبالنظر إلى أن الحسابات التى يعدها المشروع إنما هى حساباته هو ، وليست حسابات الملاك ، فالملاك لديهم حساباتهم الخاصة ، ومن ثم يكون الهدف من النظام المحاسبى فى المشروع إنما هو خدمة إدارته باعتبارها ممثلة له ، وبالنظر إلى أن مجموعة النقود يقصد منها المساعدة فى إجراء المبادلات ، ومن ثم فإنها إما نتيجة عمليات المشروع ، أو مخصصة لها ، فإنى — لذلك كله — أرى أن يتم الوصول إلى القيمة الحقيقية للنقود باستعمال رقم قياسى خاص بالقوة الشرائية للمنشأة ، أى أن تتضمن العينة التى يتركب منها مجموعة السلع والخدمات التى تتعامل فيها عادة .

نتائج المبحث الثالث

١ ـ لم تقتصر النقود فى مختلف العصور على نوع واحد فقط ، وإنما كان منها النقود المطلقة (الدراهم والدنانير) والنقود المقيدة .

٢ ـ تتحدد قيمة النقود المطلقة على أساس الوزن والعيار من المعادن النفيسة ، وتتحدد قيمة النقود المقيدة ، إما على أساس تعادلها مع الذهب ، وإما على أساس رواجها . أى نسبة تبادلها بالسلع الأخرى .

٣ ـ يختار الباحث أن يتم استيفاء النقود المطلقة والمقيدة على أساس القيمة ـ وليس العدد ـ فى تاريخ الاستيفاء ، أى أن يؤخذ فى الاعتبار تغير القوة الشرائية للنقود .

٤ ـ لا مفر ـ الآن ـ من تحديد قيمة النقود على أساس الرواج نظراً لحظر التعامل بالذهب ، وخروج معظم دول العالم عليه .

٥ ـ لمعالجة آثار انخفاض قيمة النقود يجب استعمال القيمة التبادلية الجارية أو ما يعادلها ، لتقويم العروض ، وكذلك استخدام رقم قياسى خاص بالقوة الشرائية للمنشأة لتقويم دين التجارة ، ومجموعة النقود .

٦ ـ لا تعتبر فروق التقويم خسائر أو أرباحاً قابلة للتوزيع ، وإنما هى فروق قيم

تقويم جهود ابن حزم ومنهجه في مجال التشريع الإسلامي

د . عبد الحليم عويس

يقف أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ) بأصول التشريع الإسلامى عند أربعة أصول هي (القرآن ، والسنة ، والإجماع والدليل) .

فالقرآن الكريم هو مصدر المصادر ، فما من أصل شرعى إلا كان اشتقاقه من القرآن ، فهو الأصل لكل أصل فى الإسلام[١] « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

وابن حزم يرى أن أصل « البيان » ثابت فى القرآن إما بذاته وإما ببيان السنة أو الإجماع .

ويعتبر ابن حزم من أنواع البيان ثلاثة : الاستثناء ، والتخصيص ، والتوكيد . فالاستثناء والتخصيص مثلما ورد فى آية إهلاك قوم لوط .. (إلا آل بيته) ، باستثناء امرأته من بينهم . والتوكيد مثل قوله تعالى : « فتم ميقات ربه أربعين ليلة » بعد أن ذكر تعالى ثلاثين ليلة وعشرا[٢] .

---

(١) أنظر ابن حزم : النبذ ص ٧ .

(٢) أنظر ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٨٠ وما بعدها وانظر المحلى ١–٦٨ .

وألفاظ القرآن تفهم بمقتضى الظاهر فيها ، إلا إذا قام دليل آخر من نص آخر على غير ذلك ، ويكون بياناً للأول .

أما السنة فهي متممة للقرآن في بيان الشريعة « وابن حزم ينظر نظر الشافعي من حيث إنه يعتبر القرآن والسنة جزءين أو قسمين كلاهما يتمم الآخر ، ويسميهما النصوص »(١) .

وأقسام السنة عند ابن حزم مثلما هي عند غيره ثلاثة : قول وفعل وتقرير لكنه يرى أن الحجة هي أقوال النبي .. أما الفعل فلا يكون حجة إلا إذا اقترن بقول أو قامت قرينة على قيامه مقام القول ، أو كانت تنفيذاً لأمر .

والسنن عنده — من زاوية أخرى — تنقسم قسمين : سنن متواترة ، وأخبار آحاد .. فالمتواتر « هو ما نقلته كافة بعد كافة لا تقل عن اثنين لم يلتقيا » حتى تبلغ به النبي صلى الله صليه وسلم (٢) ، وهذا أثر لم يختلف مسلمان في الأخذ به ، وهو نادر .

وقد أجهد ابن حزم نفسه في البحث عنه فجمع منه نحو ثمانين حديثاً أوردها في المحلى ، الذي اعتبره الأصوليون ثروة كبيرة للمحدثين والفقهاء جميعاً . والمتواتر الذي انتهى إليه ابن حزم قد اعتمده من جاءوا بعده من المشارقة والمغاربة(٣) أما خديث الآحاد فهو — عنده — ما نقله الواحد عن الواحد واتصل براويه العدول الثقات إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويجب الاعتقاد بصدقه والعمل به ، وابن حزم يقدم من سيرة الرسول الأدلة على توثيق هذا الحديث ، فقد بعث الرسول عليه السلام معاذاً إلى اليمن ، وأبا بكر أميراً للحج وأبا عبيدة إلى نجران . . وهم آحاد(٤) .

---

(١) محمد أبو زهرة : ابن حزم : ٢٩٧

(٢) أنظر الكتاني معجم فقه ابن حزم ٥٦

(٣) الكتاني : معجم فقه ابن حزم ٥٦ ، ٥٧

(٤) ابن حزم المحلى ١ —٦٧ وأنظر أبا زهرة ص ٢٩٧ وما بعدها

أما الحديث الموقوف — وهو ما لم يبلغ به إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والحديث المرسل وهو ما كان فى رواته مجهول — فلا تقوم بهما حجة[1] .

ومن مقررات ابن حزم فى هذين المصدرين (القرآن والسنة) أنه لا تعارض بين نصوصهما بل نصوصهما متكاملة ، وذلك لأنه لا يتصور تعارض مادام المصدر هو الوحي الإلهي . وأى تعارض يبدو فى الذهن إنما مرجعه إلى أنه تخصيص لعام ، أو تتمة لمعنى جديد لم يستوفه النص الأول ، أو أمر خاص بعد أمر عام ، أو نهى خاص بعد نهى عام[2] .

ومن مقرراته كذلك أن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن والسنة تؤخذ على ظاهرها ، أى الوجوب الحتم أو النهى الحتم . . ومن هنا فقد انفرد ابن حزم بآراء : منها فرضية الزواج على كل مستطيع الباءة والنفقة ولو لم يخش الزنى . وجعل العمرة فرضاً كالحج ، وجعل مكاتبة العبد حقاً له فرضاً لازماً إذا طلبها من سيده ، وأوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، وأوجب حق الماعون للجار . . وهذا كله بتأثير الظاهرية التى يلتزمها .

أما الإجماع ، وهو المصدر الثالث للتشريع عند ابن حزم الأصولى : فهو إجماع الصحابة[3] قبل تفرقهم فى الأمصار ، ثم إجماع من يجىء بعدهم يكون تبعاً لإجماعهم .

وما اختلف مسلمان قط فى أن ما أجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف هو إجماع متيقن مقطوع بصحته[4] وهو إجماع متواتر

---

(١) أنظر ابن حزم : المحلى : ١—٦٥ ، ٦٦ ، ود : سلام مدكور ، مناهج الاجتهاد فى الإسلام ٧٠٨ .

(٢) أنظر أبا زهرة : ابن حزم ١٣٨ وما بعدها .

(٣) وقد مثل الإجماع السلطة التشريعية بعد عهد الرسول عليه السلام . وقد اعتمد الصحابة فى إجماعهم على صحبتهم وفهمهم لنصوص الكتاب والسنة (أنظر أستاذنا الدكتور أحمد شلبى : تاريخ التشريع الإسلامى ١٦٧ ، ١٦٨) .

(٤) أنظر ابن حزم : المحلى ١—٧٠ ، ٧١ ، ود. عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى ٢٥٤ ، ٢٥٦

متصل برسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمر علم من الدين بالضرورة لا يمكن إلا أن يكون عن نص ، بل ما هو أقوى من النص ، وهو التوقيف ، والتعليم من الرسول صلى الله عليه وسلم[1] فسند الإجماع فى النهاية إنما هو النص .

وهذا القيد يخرج صوراً كثيرة من الإجماع قالت بها المذاهب الأخرى ، مثل إجماع أهل المدينة[2] ، وإجماع أهل الكوفة ، وعرف الناس ، والإجماع السكوتى[3] ، وإجماع الأكثرية[4] ، وإجماع أهل العصر من غير عصر الرسول صلى الله عليه وسلم .[5]

والدليل وهو الأصل الرابع من أصول ابن حزم والظاهرية — هو أمر مأخوذ من الإجماع أو النص ، مولد منهما مأخوذ من دلالتهما وليس حملا عليهما . أو قياساً إليهما . وذلك كأن يشتمل النص على مقدمتين تركت نتيجتهما فيكون استخراج النتيجة هو الدليل ، أو تطبيق عموم فعل الشرط كقوله تعالى « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » ، أو نفى معنى ضرورى يفهم نفيه من النص ، أو عدم النص على الشىء كما هو فى باب الاستصحاب الذى يعنى ان ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن الحاضر والمستقبل[6] .

وقد رفض ابن حزم من مصادر التشريع الإسلامى ما ذكره الأصوليون — بعد الأصول السالفة الذكر — وهى :

---

(١) أنظر النبذ ص ١٣ ، و د. سلام مدكور : مناهج الاجتهاد ٧٠٩ ، و . عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى ٢٥٣ ، وأنظر أبا زهرة ٣٥٤ وما بعدها .

(٢) أنظر النبذ ص ١٦ والكتانى : المعجم ١٧

(٣) أنظر النبذ ص ١٥

(٤) أنظر النبذ ص ٦٤

(٥) أنظر النبذ ص ١٠ ، ١١ ، وأنظر : أبا عبد الرحمن الظاهرى : مصادر التشريع المرفوضة عند أهل الظاهر مقال بمجلة الدعوة السعودية عدد ٤١٩ (١٣٩٣/٨/٢٠ هـ) وأنظر الكتانى : المعجم ١٧ .

(٦) أنظر أبا زهرة ٣٦٤ وما بعدها .

١ ـ القياس :

فإن ابن حزم ينكر أن يكون تقدير فرع على أصل أو نظير على نظيره لمشابهته فى علة[١] أصلا تشريعياً ، وهو يعتبر ذلك لوناً من الرأى . والقول فى الدين بالرأى عنده حرام « لأن أحداً من الصحابة لم يصحح أحد منهم القول بالرأى قط ، بل قد ثبت عن الصحابة ذم الرأى[٢] .

وقد أورد ابن حزم الأدلة التى ساقها القائلون بالقياس ، ورد عليها :
فقد احتجوا بأدلة فعلية كقوله تعالى : « قل يحيها الذى أنشأها أول مرة » وكقوله تعالى « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما » وكقوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق[٣] » ففى هذه الآيات أقيسة من وجهة نظرهم .

كما أنهم احتجوا بأدلة عقلية كقولهم : لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيض لم ينكسر .. فهذا قياس[٤] .

واحتجوا بأدلة تاريخية كإجماع الصحابة على تقديم أبى بكر قياساً على تقديم النبى له . وكقتال أبى بكر لما نعى الزكاة قياساً للزكاة على الصلاة[٥] .

وقد رد ابن حزم على هذه النصوص بدلالة اللغة ، وبإيراد النصوص الأخرى المتعلقة بهذه القضايا والتى لم يستطع أصحاب القياس الاهتداء إليها[٦] .

---

(١) أنظر الدكتور أحمد شلبى : تاريخ التشريع الإسلامى ١٦٠

(٢) ملخص إبطال القياس ٢٢ ويجب أن نذكر هنا أن ابن حزم ينكر صحة حديث معاذ الخاص بالرأى ، أنظر مخطوط إبطال القياس ورقة ٥ .

(٣) أنظر ، مخطوط إبطال القياس ورقة ١١ وما بعدها وملخص إبطال القياس ص ٢٣ وما بعدها .

(٤) أنظر الإحكام ٨-١٠٢٩ والمحلى ١-٧٤

(٥) ملخص إبطال القياس ٢٦ وما بعدها .

(٦) ملخص إبطال القياس ٢٧ وما بعدها وأنظر أبا زهرة ابن حزم ٤١٨ وما بعدها .

ثم بنصوص حرم القرآن فيها القياس مثل قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » وقوله « ولا تقف ما ليس لك به علم »[1] .

ولم يكتف ابن حزم بالرد على أصحاب القياس ، بل أتى بقضايا أوجبت — عملياً — القياس ، لكن القياس لم يصح فيها شرعاً ، كما أن أصحاب القياس لم يقيسوها ، أو قاسها بعضهم وامتنع آخرون عن قياسها[2] .

٢ — الاستحسان :

يعتبر ابن حزم الاستحسان من باب القول فى الدين بالرأى والهوى الباطل[3] ، وسواء زعم المستحسن أنه إنما استحسن للصالح العام « المصالح المرسلة » أو لمصلحة محددة بموقف ، فاستحسانه — أى رأيه الذى يميل إليه دون دليل[4] — مرفوض؛ لأنه ليس استحسان فقيه أولى بالاتباع من استحسان آخر ، ولو صار الدين إلى هذا لكان لكل أحد أن يشرع باستحسان ماشاء[5] فإن أوردوا : « ما رآه المسلمون حسناً » — فهذا حديث موقوف . ولو صح لما كان لهم فيه متعلق لأن ما رآه المسلمون حسناً هو الإجماع ولم يقل ما رآه بعض المسلمين[6] .

٣ — التعليل :

وكما ينكر ابن حزم القياس والاستحسان ينكر القول فى الدين بالتعليل . والتعليل اسم لما يتغير الحكم الشرعى بتغيره[7] .

---

(١) المحلى ١—٧٣ .

(٢) أنظر الإحكام ٨—١٠٨٦ ، ١٠٨٧ .

(٣) أنظر مخطوطة إبطال القياس ورقه ٢٢ .

(٤) د . أحمد شلبى : تاريخ التشريع الإسلامى ١٧١

(٥) ملخص إبطال القياس ٥٠

(٦) المكان السابق .

(٧) د. عبد الله الزايد بن حزم الأصولى ٣١٨ .

قال ابن حزم : « ويكفى من هذا كله — أى فى إنكار التعليل — أن جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وجميع التابعين ، وجميع تابعى التابعين ليس منهم أحد قال : إن الله تعالى حكم فى شىء من الشريعة لعلة ، وإنما ابتدع هذا القول متأخرو القائلين بالقياس » [1] .

« ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها لكننا نقول : إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً ، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التى نص فيها على أنها أسباب [2] » .

وقد أورد ابن حزم — كما هو الشأن فى منهجه — ما ذكره القائلون بالعلل سواء من أدلة نقلية ، كفهمهم لقول الله تعالى : « لا تنفروا فى الحر قل نار جهنم أشد حراً » وكفهمهم لآية الصيام « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » وكفهمهم لآية القصاص : « ولكم فى القصاص حياة » ، وغيرها من الآيات [3] — كما تتبع ابن حزم ما ذكروه من أدلة عقلية ، ورد عليها بالتفنيد والنقد [4] .

٤ — الذرائع :

يقصد بسد الذرائع منع التوسل إلى فعل الممنوع [5] وذلك كالنظرة بالنسبة للزنا وكسائر المشتبه فى حرمته ، أو ما يمكن أن يؤدى إلى الحرام .

وقد أنكر ابن حزم الاجتهاد عن طريق الذرائع ، لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأى . وهو ينكر الرأى بكل شعبه [6] .

---

(١) الأحكام ٨ — ١١٢٧

(٢) المكان السابق .

(٣) أنظر الإحكام ٨—١١١٤ ، ١١١٨ وانظر مخطوط إبطال القياس فى الورقة ٢٠ وما بعدها .

(٤) أنظر الإحكام ٨—١١٢٦

(٥) د. عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى ٥٤٢

(٦) محمد أبو زهرة ابن حزم ٤٢٩

وهو يتعقب أدلة مخالفيه ، ويورد أدلة خاصة على رأيه كما هي عادته. وقد قصر النصوص التى تفيد المنع من الذرائع على الورع والحصن ، لا على الإيجاب واللزوم ، واستشهد على رفض الأخذ بالذرائع بآيات منها « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » ، ومنها : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم »[1] .

وقد طبق ابن حزم هذه المعالم الأصولية فى منهجه - حين قدم لنا مذهباً فقهياً « حزمياً » عبر موسوعته التى وصلتنا ، وهى « المحلى » ، إذ أن المحلى قد استغرق سائر أبواب الأصول والفقه ، بدءاً من باب « التوحيد» والإيمان والقواعد الحزمية فى الأصول ، وإلى أن فرغ من سائر أبواب العبادات والمعاملات فى مسائل أهل الذمة وأنواع التعذير .

وقد حمل هذا الكتاب بين دفتيه مذهب ابن حزم الفقهى الذى تدعوه « بالحزمية الظاهرية » مقارناً إياه بالمذاهب الأخرى ، ولم تكن المنية قد تركت لابن حزم فرصة إتمامه ، فإنه لم يكتب فيه إلا (٢٠٢٨) مسألة من مجموع مسائله البالغة (ألفين وثلاثمائة واثنى عشرة مسألة) . والمسائل الباقية وهى تبدأ من مسألة رقم (٢٠٢٩) « وأما الدية فى قتل الخطأ فعلى العصبية وهم العاقلة »[2] . اختصرها ابنه أبو رافع من كتاب الإيصال الذى لم يصل إلينـــا .

وإنه لمما يجعلنا ندرك مدى جهود ابن حزم فى ميدان الفقهه أن المحلى الذى تبلغ صفحاته نحو (٧٠٥٠) صفحة من القطع المتوسط ويقع فى ثلاثة عشر جزءاً[3] . إنما كتبه ابن حزم « شرحاً مختصراً للمسائل التى جمعناها

---

(١) أنظر د. عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى ٥٥٨ ، ٥٦٥

(٢) أنظر حـ ١٢ ، ص ١٠٦

(٣) حسب طبعة مكتبة الجمهورية بمصر بتصحيح زيدان أبو المكارم حسن وحسن زيدان طلبة سنة ١٩٧٢ م (ومنها أكثر من ستة آلاف صفحة كتبها ابن حزم بخط يده ، والباقى اختصره من الايصال ابنه أبو رافع) .

فى كتابنا الموسوم بالمحلى نقتصر فيه على قواعد البراهين بغير إكثار ، ليكون مأخذه سهلا على الطالب والمبتدىء »[1] .

ومع ذلك ، فهذه الموسوعة (المحلى) اعتبرت من أعظم المدونات لاجتهادات السلف رضوان الله عليهم ، سواء فى باب العقائد أو التشريعات الفرعية . إن كان من الضرورى جمع المسائل المتشابهة إلى بعضها[2] .

وقد ضمت من آراء السلف (١٢٩٠٣) آراء ، نسبت إلى ٥٤٦ عالماً سلفياً ، منهم من ذكر له ابن حزم أكثر من ستمائة رأى ، ومنهم من لم يذكر له إلا رأياً واحداً . ويضاف إلى هذه الآراء (٢٥٠) مسألة[3] لفريق من الصحابة لم يعرف لهم فيها مخالف[4] .

وفى ختام حديثنا عن جهود ابن حزم فى الفقه وأصوله نستطيع أن نلاحظ ما يلى :

١ ــ أنه طبق ظاهريته تطبيقاً كاملا ، وكان يأخذ الأدلة التى يسوقها بظواهر ألفاظها .

٢ ــ أنه إمام من جملة الأئمة الذين لهم باع طويل فى علم الأصول والفقه ، وأنه صاحب مدرسة مستقلة .

---

(١) المحلى ١-٣ بتصرف .

(٢) أنظر ROGER Arnaldez LaProfession Defoi D,ibn Hazm P141

(٣) أنظر محمد رواس قلعجى : ابن حزم فى المحلى مقال بمجلة حضارة الإسلام الدمشقية عدد ٦ شعبان ١٣٨٦ هـ .

(٤) أكثر أصحاب الآراء فى المحلى هم على الترتيب : عمر بن الخطاب وله ٦٢٣ رأياً
وعطاء وله ٦٠٢ «
والحسن البصرى وله ٥٩٥ «
وإبراهيم النخعى وله ٥٦٠ «
وأبو سليمان وله ٥٤٠ «

(أنظر المرجع السابق) .

٣ــ وهو فى تجديده واستقلاله وعمقه يشبه الإمام الشافعى ولا سيما من ناحية التزامه بالأثر ، كما أنه يتفق فى هذا الباب مع الإمام أحمد بن حنبل .

٤ ــ ومع ما يبدو فى منهج ابن حزم من تضييق ، فإن التزامه بالظاهرية قد هداه إلى آراء فقهية ، تضمنها المحلى وغيره ــ اعتبرت سابقة لعصرها ، ومن ذلك رأيه فى حق المكاتبة للعبد ، ومساواة العبد بالحر فى عدد الزوجات ، ورأيه فى الغناء ، وفى منع تأجير الأرض ، وأن الأرض لمن يزرعها ، وفى وجوب إنفاق الزوجة على زوجها ، إذا كانت موسرة ، وفقاً لما فهمه ابن حزم من ظاهر قول الله تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » ، وكذلك كان ابن حزم رائداً فى « الوصية الواجبة » للأقارب غير الوارثين ، وإعطاء الحاكم حق تنفيذ الوصية الواجبة فى تركة المتوفى حتى ولو قصر فيها .

وعلى رأى ابن حزم اعتمد القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أبويه(١) ، وقد تناولت هذه القضية بالبسط المواد رقم ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من القانون المصرى رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ م .

وكل هذه الإضافات تؤكد أن منهج « الحزمية الظاهرية » فى التشريع ، ليس أقل من غيره من المذاهب ، سعة وعمقاً ، وإن بدا ضيقاً عند النظرة السطحية ، وبالتالى فهو منهج جدير منا بالدرس والتحليل

---

(١) أنظر الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم ٩٨

حوار

وقت ضائع

تحتاجه الحركة الإسلامية

ابو اليزيد العجمى (*)

توطئة :

ليس من الضرورى أن أعنى بالتحديد الفلسفى والفكرى لمصطلح الحركة الإسلامية ، فذلك أمر تتضمنه بحوث لا يزال الرأى فيها بين الأخذ والرد وتلك هى طبيعة المصطلحات التى تجد على الناس ويتراءى لهم استخدامها دون أن تستند إلى أصل استعمالى فى نص يقطع الشبهة باليقين . غير أن هذا لا يعفينى من أن أبين وأحدد ماذا أعنى بالحركة الإسلامية هنا تلك التى تحتاج الوقت الذى يضيع منها فى غير ما اضطلعت به ، وأبادر فأقرر أنى أعنى بها صنفين من جمهرة المسلمين : أولاهما رجال أخلصوا لدينهم وكرسوا جهودهم للدعوة وما تقتضيه من عطاء وتحملوا فى سبيلها كل ما يتحمله أصحاب الدعوات وحماة المبادىء ، وهؤلاء ـ بوصفهم هذا ـ يدركون الغاية من جهدهم وإن لقيتهم فى الطريق بعض الصعاب وبعض العقبات التى غالباً ما تكون من خارج صفوفهم وإن وجد بعض ما يلاحظ فى خطة هؤلاء . ثانيهما : أولئك المسلمون الذين قيض الله لهم قدراً من العلم وحملهم بذلك مسئولية

(*) مدرس الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم بالقاهرة .

الكلمة ، وهم يعلنون الولاء لإسلامهم فى أقوال شتى وتصريحات مختلفة غير أنهم لا يسيرون فى الطريق المؤدى إلى تحقيق الهدف وإن كانوا يعلمونه ، ونحسن الظن بهم فنقول قد يكون ذلك مرده إلى اجتهاد يحتاج إلى نظر ومراجعه .

وهؤلاء وأولئك تنتظمهم الحركة الإسلامية بواسع دلالتها وعميق مفهومها إذ هى تحتاج إلى كل الجهود المخلصة فكراً وعملا لتضطلع بما يجب أن تضطلع به فى هذا الدور من حياة المسلمين ،وهى حين تنتظمهم بين معناها : تلقى عليهم تبعة هذا الانتماء وتطلب منهم لأنفسهم ثمن هذا الشرف .

وإذا كنت ألمس بعض ميادين يضيع الوقت فيها دون عطاء يقدم الحركة الإسلامية خطوة واحدة فإنى أتوجه بهذا إلى كل المؤمنين بالله المتحملين لعبء الدعوة والذين فى إمكانهم أن يتحملوا ويسهموا فى تحمل أعبائها من غير ما حاجة إلى أن يفسر هذا الاتجاه لصالح منحى ما ، اللهم إلا ابتغاء طريق الحق « والحق أحق أن يتبع » .. والحركة الإسلامية تعيش عالمها اليوم بكل أثقاله وضغوطه وتدرك مهامها فيه ولذا يجب أن تكون الجهود مرشدة فى اتجاهها نحو تحقيق الهدف من وجود هذه الحركة عطاء للناس وخيراً عليهم وهداية لهم وعوناً وتطبيقاً أميناً وواعياً للإسلام الذى حمله الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) إلينا فى قرآن الله وبينه فى سنته وطبقه أصحابه معه ، ومن بعده ، وسار على الدرب قوم علموا الدنيا الحضارة ، ونأمل أن يعودوا إلى مراكز التوجيه والتعليم مرة أخرى .

الوقت الضائع :

من أهم مسئوليات الحركة الإسلامية اليوم أن تعنى بتربية مسلم متوازن الشخصية يجمع فى ذاته التزام النصيين وفهم العقلانيين وروح وسمو الروحيين وما أظن هذا الأمر بموضع خلاف خاصة إذا تذكرنا بعضاً من التاريخ الفكرى والعملى للمسلمين وكيف كانت الخلافات تدور بين (من سموا بالنصيين) الفقهاء وبين من وجهوا اهتمامهم إلى تنقية الروح وإصلاح الباطن (الصوفية) ثم كيف دارت الخلافات فى الفهوم والاستنباطات بل والأحكام

بين الصوفية والفلاسفة (العقلانيين) حيناً من الدهر ، ونفس الشيء كان بين الفقهاء والفلاسفة ، ويعمق هذا التذكر بمحاولة معرفة أسبابه ، وسوف نجد أنه بعيداً عن الأثر السياسى الحاكم فى توجيه هذا الخلاف فإن أصله — فيما يظهر — كان وليد الفهم الجزئى لواجبات الحركة الإسلامية ، وهذا هو الخطأ الذى يتكرر فى حياة المسلمين اليوم وتتضمنه مناهجهم فى التربية والإصلاح .

إذ بين صفوف المسلمين اليوم من يعنون كل العناية بالأحكام الفقهية ولو فى صورتها الجزئية المبتسرة التى تفتقد السياق وتحتاج إلى التعليق والتحليل وفلسفة المضمون توطئة لتعليلها — وهذا فى غير التعبديات — وطريقاً إلى إشرابها للروح والوجدان والعقل ، ولا شك أن أصحاب هذه الدعوة يستندون إلى أدلة بعضها نصى كتلك الآيات التى تأمر بالعبادات (الصلاة ، الصيام ، الزكاة ، الحج)[1] وتعالج بعض أنواع المعاملات ، وبعضها اجتهادى كجعلهم العلم بالأحكام الفقهية مدخلا ضرورياً لكل إصلاح وحتى هذا الحد لا نزعم أنهم يضيعون وقتاً ولا أن لنا على كلامهم هذا بعض الرد ولكنهم يتجاوزون هذا الحد اللائق والمعقول حين يصرون على أنهم لا غيرهم — هم الأولى بالاتباع والأجدر بالتقديم ظناً منهم أن العقل يضل فى كثير من أمور الدين وأن الإغراق فى الروحانيات أمر يقلل من قيمة العبادات والمعاملات .

ونحن نرى أن هذا الجهد المبذول فى صورة دعم لهذا الرأى ، وقرينه المبذول للمجادلة فى باب إثبات هذا الزعم أمر تحتاجه الحركة الإسلامية فى باب بنائها للشخصية المسلمة متكاملة متوازنة ، ولأن يبذل هذا الجهد متعاوناً مع جهد الفلاسفة والصوفية خير من أن يضيع نفسه وغيره حذراً من أن تصير الأمور إلى باب الانتصار للذات والغلبة للرأى وما أمر علماء الكلام (التوحيد) المسلمين منا ببعيد .

---

(١) أنظر « سورة البقرة » ٨٣ ، ١١٠ — وسورة النساء ٧٧ . وسورة الحج ٧٨ وسورة النور ٥٦ والبقرة ٨٣ — ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ . وغير هذه الآيات فى بابها كثير . وسورة المجادلة ١٣ وسورة المزمل ٢٠ وآل عمران ٩٧ والحج ٢٧

وإلى جانب هذا الميدان الذى تتبدد فيه قوى ما أحوجنا إليها نجد العقلانيين أو عباد العقل كما سماهم بعض الباحثين ، فهم يرون أن الحق فى الاهتمام بالعقل وعقلانية كل شىء فى حياة المسلم ومحاولة تغليب هذا الطابع على شخصيته ظناً منهم أنه بهذا يسير فى موكب العقلانيين المتقدمين علمياً فى الغرب مثلا وأن هذا يجعله ابن عصره .

وحين يحاولون الربط بين زعمهم هذا وبين الإسلام لا يعدمون — وهم على حق فيما يجدون — الآيات الدالة على النظر والتأمل وفواصل الآيات الواصفة المؤمنين بالتدبر والتذكر والتعقل (١) .. وينطلقون من هذا إلى ضرورة مناقشة كل شىء فى الدين وإعمال العقل فيه بحثاً عن الحكمة واستمرارا فى التحليل والمناقشة وقد يجرهم هذا الخط إلى تفسيرات للإسلام يظنونها — من منطقهم — عقلانية واعية بل ويدعون إلى الأخذ بها كمنهج يرون أنه كفيل بتحقيق تقدم المسلمين فى حيواتهم الاقتصادية والاجتماعية فضلا عن العلمية التى يعتبرها هؤلاء المنطلق والبداية الأصيلة لإنسان العصر مسلماً كان أو غيره ، والمسلم من باب أولى لما فى دينه من دعوة إلى التعقل والتأمل وما فيه من الوعود بالكشوف العلمية التى تتحقق فى الكون ونفس الإنسان .

وبدون أن نتعرض لمناقشة هؤلاء الذين تعرضوا لمناقشة جادة من بعض الباحثين نلاحظ أنهم كغيرهم يعتبرون أنفسهم الوجه المشرق للحركة الإسلامية فهماً ووعياً وحضارية ، وهم بهذا يثبتون حسن ولائهم للإسلام أكثر من غيرهم وشدة حرصهم على تقدم الحركة الإسلامية ونهوضها بأعبائها .

كما نلاحظ أنهم دخلوا فى الجدل والمناقشة مع غيرهم من أصحاب الاتجاهات الإسلامية الأخرى (وكان الإنسان أكثر شىء جدلا) وجذبوا إلى ساحة هذا الجدل كثيراً من اهتمام المسلمين فضيعوا بذلك الفرصة على أنفسهم بالإفادة فضلا عن الاستفادة ، وعلى غيرهم بتضييع وقتهم وتبديد جهود

---

(١) البقرة ٧٦ ، ٢٤٢ ، آل عمران ٦٥ ، ١١٨ ، الأنعام ٣٢ ، ١٥١ ، الأنبياء ١٠ ، ١٧ ، وغير هذا فى بابه كثير .

فكرهم ، ثم المغالطة لكل المسلمين حيث لا يجدون فى النهاية إلا كلاماً فى كلام وما أغناهم عنه فى وقت تحتاج الحركة الإسلامية فيه إلى جهد وعطاء مخلصين واعين .

وفى نفس الساحة نجد قوماً كل همهم الاهتمام بالروح وإصلاح الباطن — وإن كانوا لم يغفلوا الجانبين الآخرين الفقه والفلسفة - زاعمين أن هذا هو نقطة البدء فى حركة الإصلاح ومؤكدين ضرورة هذا مستشهدين بأدلة تاريخية تلك التى تبرز دور أسلافهم الروحيين فى نشر الإسلام وكسب أرض جديدة له ومقوين أدلتهم هذه بأدلة أخرى من القرآن والسنة تلك التى تتحدث عن القلوب وطهارتها واطمئنانها ، وعن النفس وضرورة تنقيتها وترقيتها ، وأثر كل هذا فى المعرفة وتحصيل العلوم ، وضرورة هذا كله للعقل المستنبط كى يكون العقل المسترشد بالنور الإلهى(١) وهم فى هذا الميدان معهم بعض من الحق (وإن كان الحق لا يتجزأ) فى ضرورة هذا للحركة الإسلامية ولكنهم كسابقيهم ضيعوا جهوداً بعضها فى تزكية مسلكهم على كل المسالك ، وبعضها فى حوار جدلى كانوا هم أحد أطرافه أضاعوا فيه الوقت وبددوا فيه الجهود دون أن يدركوا أن التصوف عطاء للحياة وإثراء للقيم حين تكون نظرته أكثر شمولا وأدق نظراً من مجرد الانغلاق على الذات ونسيان كثير من حقوق الغير علينا .

وكل هذه الأطراف حين تبدد هذه الجهود وتمزق هذه الفرص أمام الحركة الإسلامية يعلن كل منها أنه معنى ببناء الشخصية الإسلامية المؤهلة لإعادة مجد المسلمين من واقع دينهم وقرآنهم وسنتهم ، ولو أنصفوا جميعاً لأدركوا أن بناء الشخصية الإسلامية المتوازنة والصالحة لقيادة الحياة يحتاج كل هذه الجوانب فما أحوجنا إلى مسلم يعلم الأوامر والنواهى فى كل جوانب الحياة . ثم هو يحاول أن يفهمها وأن يستكنه أسرارها ، لتصل هذه الشريعة

---

(١) البقرة ٢٦٠ ، الرعد ٢٨ . الشعراء ٨٨ ، ٨٩ . المنافقون ٩ . يوسف ٥٣ ، القيامة ٢ .

المفهومة بوعى إلى عمق روح المسلم فتصير جزءاً من كيانه يحتاجه كدمه وتحكمه كفطرته ، وبذلك تتكامل الجوانب الثلاثة من الحركة الإسلامية فتبعد عن صراعها المبنى على الفهم الجزئى لرسالة المسلم والمتناسية أو الناسية أن الإسلام العميق يعنى بترقية أبنائه بدءاً من الإسلام كنطقه بالشهادتين ومروراً بالإيمان كتعميق لهذه الشهادة وتطبيق عميق لها من غير ما تردد أو مهاترة وانتهاء بالإحسان حيث يكون العمل لله يرى الله فى كل شىء لأنه يوقن أن الله يراه فى كل شىء.

وهكذا يضيع فى هذا الميدان جهود تزعم أنها تبنى وتشيد للحركة الإسلامية بناءها وهى فى الحقيقة تستنزف طاقتها وقدرتها على الصمود وما أحوجنا إلى هذا الجهد الضائع ..

ومجال آخر :

تحت ميدان آخر أصابته عدوى ضياع الوقت الذى لا بد أن يدرك المسلمون قيمته لأن الله سبحانه أقسم بالوقت وكرمه (والعصر .. والضحى والليل). ذلك أن بعضا من كتاب المسلمين يودون لو قدموا للإسلام شيئاً . وحسبهم هذا إخلاص نية وشرف مقصد ، ولكنهم حين يتصدون للدفاع عن الإسلام فى وجه مهاجم ، أو المدح للإسلام فى معرض الثناء أو المفاضلة ، يجىء عملهم هذا أو ذاك فى باب ضياع الوقت والإغراق فى ثنايا القشور حتى إذا ما وصل إلى اللب والجوهر يكون قد أعياه التعب ومتابعة السير فى المنعطفات فلا يستطيع أن يرى نور الجوهر على حقيقته ولا أن يقدم له فى باب البيان والوصف أو الدفاع شيئاً مذكوراً وهذا وقت يضيع فى ساحة قتال ، للوقت فيها كبير وزن وعظيم أثر .

وحتى لا نفرق فى عماء السطحية نذكر – والذكرى تنفع المؤمنين – بما قد يكون فى مجال الدفاع عن الإسلام فى وجه بعض المستشرقين الذين اتهموا أهله بالعقلية الجزئية المفككة واتهموا فكره بعدم الشمول وافتقاد الأبعاد العميقة للنظرة ، وخلوه من نظريات وخطط متكاملة صالحة للحياة ، وفى هذا الميدان تكون الردود غالباً بطريقة خطابية تكيل الذم لهؤلاء المهاجمين.

ويمتدح الإسلام بعبارات حلوة الجرس جميلة الدلالة فى هذا الباب ، وما أظن السبب عدم معرفة علمائنا ومفكرينا بالإسلام إذ منهم من فنى عمره فى هذا الباب ولكنه بدلا من أن يقدم وقتاً للرد فى صورة نظرية فكرية متكاملة نراه يستهل هذا المدح وهو وقت ضائع .

واستهال القشور والرغبة فى الكتابة والحوار أو ما يسمى بالترف الفكرى جعل كثيراً من الكتاب والعلماء المسلمين يغرقون فى متاهات الجدل الذى لا يقدم لقضايا المسلمين شيئاً فتراهم يتحاورون فى يسار إسلامى وإسلام يسارى ويعنف الصراع حتى يبلغ حد الاتهام وبين من؟بين المسلمين والكتاب منهم والعلماء . ولست أجد تفسيراً لهذا غير ضعف فى الصلة الحقيقية بالإسلام عقيدة وفكراً وسلوكاً لأنه لو تحقق للمرء هذا الشرف لشعر بذاته وكيانه ولاستشعر هوية خاصة تميزه عن غيره وهنا فلا يجد ضرورة بل ولا يستحسن أن ينفق وقته المملوك للحركة الإسلامية فى كلام أحسن ما يقال فيه: إنه بحث عن الذات الإسلامية فى غير الإسلام .

والاتجاه القشرى هذا إلى جانب رفيقة التشككى الذى لا يحس ذاته : هو فى ذاته وقت ضائع وكان أولى بمن يضيع هذا الوقت — لو أخلص النية لدينه أن يبذل فى صورة بحوث تقدم الإسلام للناس كل فى فنه وتخصصه فهذا بحث يقدم رأى الإسلام ونظريته فى الاقتصاد — مع معرفتنا بضرورة التجزئة للدراسة وهذا آخر فى باب القانون الدستورى ، وهذا ثالث فى باب الاجتماع الدينى وأصوله وهذا فى باب التربية وغير هذا من الميادين التى تحتاجها حياة المسلمين وسط عصرهم المائج بكثير من التيارات والتحديات .

وقد نحسن الظن فنقول إن هناك عدداً من هذه البحوث توافر على إخراجها بعض الباحثين وهؤلاء لا نغمطهم حقهم ، ولكننا نهيب بمن يضيعون أوقاتاً ويقتلون جهوداً فى غير فائدة أن يوجهوا جودهم لتتضافر مع باقى جهود الحركة الإسلامية فى كل مكان . لنظهر إسلامنا من أصوله ومصادره فى صورة تقدم للمسلم الذى تحيطه تيارات العلم والمناهج والتقنية فى كل مكان

لتنتشله من أوهام يبذرها المشككون ولتغطيه السلاح والفرصة ليحمل مشعل الإسلام فى آفاق أرض الله يقدم الخير للناس هداية وعوناً ونصحاً وتلك طبيعة الاسلام فى أصوله .

وشبابنا :

مما تتحمل الحركة الإسلامية مسئوليته وتعنى به غاية الاهتمام أمر شبابنا تلك الطاقة التى حاول الغرب الصليبى فى ظروف الحرب التى تهز كثيراً من قيم غير الواقفين على أماكن صلبة ، وظروف غيبة بعض حماة هذا الشباب فى السجون والمعتقلات ، وظروف فساد مناهج التعليم فى البلدان الإسلامية .. فى كل هذه الظروف أن يفرغ الشباب من مضمونه وأن يبعده قدر المستطاع عن روافد دينه ومصادر ثقافته الإسلامية ، وكان حال الشباب اليوم يحتاج إلى رعاية فى الوقت الذى كنا نتمناه فيه حاملا للراية والمشعل فى مجاهل أفريقيا وغيرها من بقاع الأرض التى تحتلها قوى التبشير ولا يتاح لها – فى الأعم لأغلب – أن ترى نور الإسلام ولا أن تعرف شيئاً عنه فضلا عما يبثه المبشرون من مغالطات فى الإسلام والمسلمين ، كنا نحتاج شبابنا اليوم لمهمة الهداية والتنوير ، ولكن الحقيقة وجدناه يحتاج هو إلى عون وتبصير .

فى هذا المجال يضيع بعض المسلمين وقتاً حين يغرق بعضهم فى اللوم والتقريع والتوبيخ للشباب وحين يبكى أو يتباكى على حاضر الشباب المسلم بطريقة تبعث على القنوط وتدعو إلى اليأس ويحملون الشباب مسئولية كل ما فى حياتهم من لبس أو خطأ ، مع أن الشباب شأنهم شأن غيرهم ممن يتعهدون بالتربية يحتاجون إلى عناية ورعاية ، ووجهة نظر هؤلاء الذين يحملون الشباب مسئولية بعدهم عن الدين أو مسئولية فهمهم الخاطىء للدين ومفاهيمه .. لا تلقى قبولا لدى بعض المسلمين المهتمين بهذا الأمر ويدور الحوار أو الجدل حول تحديد من المخطىء ومن المسئول والشباب فى الجامعة فريسة لتيارات الإلحاد والتزييف بل والتنصير . وإذا كان بعض أعضاء الحركة الإسلامية يقومون بواجبهم – قدر طاقتهم – فى هذا الصدد فإن كثيراً من

الجهود لا تزال تضيع إغراقاً في اللوم وجرياً وراء نظريات نفسية صنعها الغرب في بلادهم وصدروها لنا وهي لا تصلح لأن طبيعة الدين الإسلامي تختلف في طريقة التربية ووسائلها وغاياتها فيمن تربى من أبناء المسلمين، فهل يوفر هذا الوقت الضائع في التنحية باللوم على شبابنا ليتكاتف مع الوقت المبذول في تربية شبابنا وتوجيهه، ليصنعا خطة متكاملة لإنقاذ هذه الطاقة من أبناء الإسلام. وليتمكنا بهذا التعاون من صنع غد مشرق إن شاء الله يحمل فيه هذا الشباب الراية والمشعل إلى أهل الأرض كافة ؟

فنأمل ذلك ونتمنى والله الهادى « ولينصرن الله من ينصره »..

ثم ماذا ؟

وإذا تجاوزنا هذه الجوانب التي يضيع فيها الوقت .. وهو أثمن من هذا وجدنا إلى جانبها — كجوانب في غالب أحيانها فكرية ونظرية — جوانب أخرى يغلب عليها الطابع العملي وإن كان الفرق والفصل هنا يبدو (متعسفاً)، فهناك الوقت الضائع في خلاف المسلمين حول عدد الأذان وطريقة أدائه، وهناك الخلاف الدائر حول الإصلاح أيكون الإصلاح جملة وفي أسرع وقت ممكن أم يكون تدريجياً وحسب الإمكان والطاقة ما دام الإخلاص موجوداً والمحاولة مستمرة. وهناك الخلاف حول فهم بعض المسلمين للسنة النبوية ومدى ضرورة التزامنا بها.

ولا نريد بهذا أن ندخل التهاون إلى القلوب ولا أن ندعو إلى التساهل والتفريط ولكننا نرى أن تلك أمور لا تستحق ولا يجب أن يضيع من أجلها وقت يبذل في الحوار أو الجدل في الأخذ والرد، في الاتهام والتبرئة، لأنه لا يضير المسلمين اليوم أن يؤذن أذان واحد ما دام الصوت يبلغ المصلين والمدعوين إلى الصلاة، ولا يضيرهم أيضاً أن يؤذن أذانان اثنان من باب الدعوة والدعوة إلى الصلاة، ولكل من أصحاب النظريتين السابقتين دليله وحجته، ولكن علام الخلاف ما دمنا نتفق على شرعية الأذان وضرورة أدائه مثلا، ثم علام الخلاف في طريقة الأداء إلى حد يتهم بعضنا فيه بعضاً

بالبعد عن الإسلام والحرب ضده ، والأمر يا قوم لم يبلغ ولن يبلغ إن شاء الله بنا هذا المبلغ .

ثم أيضاً لماذا نضيع وقتاً فى اللوم والتوبيخ لمن يترك سنة من سنن الرسول مع أننا نعلم أن هناك نوعين من السنة؛ سنة تشريعية وهذه قيمتها من مصادر التشريع معلومة لنا ويجب أن تعلم ، وسنة غير تشريعية وهى ما يتصل بسلوكه الشخصى وعاداته وسلوكه ، وهذا نحن مطالبون فيه بأن نتبع ما أمكن لنحظى بالثواب ، ولكن هذا لا يدعو بعضنا إلى أن يكفر من يترك سنة بل خير من هذا أن نرغب هذا التارك للسنة وأن نغرس فى نفسه حبها والاقتناع بها لكننا نضيع الوقت فى الاتهام والتشهير ونعتبر هذه قضيتنا الآن وسط تحديات عصرنا وظروفنا ، أولى لنا فأولى أن ندرك أين ننفق الوقت وفيم يكون .

كذلك فإن الخلاف فى طريقة الإصلاح لا يعنى تهاون الذين يصانعون ما أمكنهم ويكسبون كل يوم ولو شبراً إذ يرون أن هذا خير وخير من أن نقف نقسم إما الإصلاح الشامل فى كل المرافق وفى لحظة واحدة وإما الرفض وإعلان التمرد إذ ماذا تكسب من الوقوف ولو ألف عام فى سخط ورفض .

ولا يستحق هذا أن يضيع أصحاب وجهة النظر الأخرى وقتاً فى ذم هؤلاء ومنهجهم إذ نحن فى النهاية مسلمون نأخذ معاً أو يجب أن نأخذ من كتاب الله وسنة رسوله وهنا تبرز أهمية المصادر الإسلامية لثقافتنا وضرورة الرجوع إليها إذ فى هذا كبير غناء وعظيم توجيه لنا ، إذ سوف نجد فيها الرأى ومخالفه يختلفان فى أدب ، ولا يجرؤ أحد من الطرفين أن يلقى بالآخر فى ساحة غير الإسلام — هذا باستثناء بعض المتطرفين فى المجالات الكلامية .

وما أظن الأمر يحتاج إلى أن تذكر أن المستفيدين من كل هذا الوقت الضائع هم من خططوا لهذا الضياع ، وأن الحركة الإسلامية تحتاج كل لحظة وكل خطوة لتتضام هذه اللحظات فتصنع غدها المشرق إن شاء الله وتتكاتف هذه الخطوات لتصنع مسيرتها الناهضة الواعية الضاربة فى كل صقع(*) وفى كل اتجاه لتقدم ما عندها من خير للناس كافة رحمة للعالمين وهداية للعرب والعجم على السواء .

---

* يعنى : مكان

خاتمة :

لا يفوتني أن أؤكد أن الحاجة إلى هذه الجهود متضافرة ماسة وشديدة وأنه لايليق بنا نحن المسلمين أن نكون الأداة التي يحركها غيرنا ليلهو، ونحصد نحن الحسرة والندامة . كما أؤكد أن الجوانب المتحاورة أو المتجادلة فى كنف الإسلام لابد وأن تعيد حساباتها لأن الطبيعى أن نكون أمة واحدة لا أن تتفرق بنا السبيل ولا أن نعبد ذواتنا فيظن كل أنه الخير للحركة الإسلامية وأن ما عنده هو الحق وما عند غيره ضلال وإثم .

كذلك فإن الدافع إلى هذا التحاور أو التجادل : إذا كان حباً للإسلام ورغبة فى نصرته، فإن الأولى بنا أن نوحد خطتنا لهذا الغرض ليسهل السير ويقرب الهدف .

وأيضاً فإنه ليس من خلق المسلم أن يتهم غيره بالنقص عنه أو التخاذل ما لم يقم على ذلك دليل واضح وحجة بينة ، وعليه فإن كل أطراف الحركة الإسلامية بحكم إعلانهم الولاء للحركة وللإسلام عليهم أن يتحملوا ما تفرضه طبيعة هذا الولاء عطاء وتسامحاً وأخذاً بالمنهج الإسلامى فى الحوار والمناقشة .

وأخيراً فمع كل هذا تعيش الحركة الإسلامية اليوم وسط ظروفها الصعبة فى مكانة تتطلع إليها الأنظار وترصد حركتها الاتجاهات المعادية ، فماذا لو جنبناها الوقت الضائع وكرسناه لتأصيل حياتنا الإسلامية وتوحيد خطواتها وخطتها على درب رسالتها إلى كل البشر ؟..

ثمن العدد فى الوطن العربى :

لبنان ٤٠٠ ق.ل.	اليمن ٣٠ ريال	قطر ٧ ريال
سوريا ٣٥٠ ق.س.	السعودية ٦ ريال	ليبيا ٢٠٠ مليم
العراق ٣٥٠ فلس	مصر ٢٥٠ مليما	تونس ٥٠٠ مليم
الأردن ٣٠٠ فلس	السودان ٣٥ قرشا	الجزائر ١٠ دينار
الكويت ٥٠٠ فلس	البحرين ٤٠٠ فلس	المغرب ٥ درهم

الامارات العربية ٧ دراهم

كافة الاشتراكات يتفق عليها راسا مع :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع

ص.ب ٢٨٥٧ كويت
هاتف ٤٣١٩٨٢ ـ برقيا : دار بحوث

الانتماء السياسى للمسلم
عودة إلى الأصول

د . محمد رضا محرم

على صفحات مجلة المسلم المعاصر تفجر حوار حول اليسار الإسلامى وحول حق المسلم فى الانتماء السياسى . وفى إطار ذلك الحوار اجتهدت فأبديت بعضاً من آرائى . وكان آخر ما قدمت دراسة نشرت فى العدد الخامس عشر من المجلة تحت عنوان « بل المسلمون يسار ويمين » . وقد تمثل رد الفعل تجاه دراستى هذه فى تعقيبات عدة نشر بعضها فى العدد السادس عشر . ومن بين هذه التعقيبات فإن مقال الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى « ليس المسلمون يميناً ويساراً » هو الذى يستحق أن نعاود الوقوف معه ، وذلك لعدة أسباب :

أما السبب الأول فيتعلق بالموضوعية التى يتناول بها الأستاذ الفاضل القضايا التى يثور بشأنها الخلاف . وهذه الموضوعية تؤدى إلى استمرار الجدال بين سيادته وبين الآخرين بالتى هى أحسن . وبالتالى فإن فضيلة إسلامية ، وجهنا إليها الحق تبارك وتعالى وأمرنا بها فى شخص رسولنا الكريم ، تثبت فعاليتها فى حياتنا المعاصرة ، فتهيىء الشروط اللازمة لإمكانية قيام واستمرار حوار متحضر ، مهما بدت الأمور التى يثور حولها النقاش صعبة أو شائكة .

والسبب الثانى أن الأستاذ الكبير الدكتور وصفى يطرح فى كل ما يكتب حول القضايا المثارة وجهة نظر متكاملة ، أو هى تبدو كذلك . ولما كنت من

جانبي أحاول أن أقدم وجهة نظر ثانية ، أزعم أنها تبدو معالجة هي الأخرى متكاملة فإن من طبائع الأشياء إذن أن نتمكن من الوصول إلى جوهر المسائل دون الحواشي والقشور . وهى النتيجة الأمل التى تجعل من استمرار وتطوير الحوار ضرورة وواجبا .

أما ثالث الأسباب فيتمثل فى كون الحوار الثنائى بينى وبين الدكتور وصفى – فى إطار الحوار العام الذى دار على صفحات المسلم المعاصر – يعود إلى ما قبل تعقيبه الأخير المشار إليه من قبل . فمقالى المعنون « بل المسلمون يسار ويمين » هو فى حقيقته تعقيب لى على ملاحظات أبداها سيادته فى العدد الرابع عشر من مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان « المسلمون وحق الانتماء السياسى » حول دراسة أخرى لى كان قد سبق نشرها تحت ذات العنوان فى العدد الثانى عشر من المجلة . وهذه الخصوصية قد تفتح الأبواب على سعة لاستمرار الحوار واتصاله وتطوره .

ولست أخفى على الأستاذ الجليل الدكتور وصفى ، كما لا أخفى على القراء أننى وقد عرضت وجهة نظرى فى مقالين ، كنت قد تصورت أنه ما عاد يبقى لدى المزيد النافع الذى أقدمه فى هذا الخصوص . وكان توقعى بعد أن عرض الدكتور وصفى وجهة نظره هو الآخر أن وجهتى النظر أصبحتا فى متناول المهتمين والمتابعين ، وأصبحت مسئولية كل منهم أن يقيس كلا منهما على الأخرى عسى أن يتبين الصواب فى أيهما . ولكن مقال الدكتور وصفى المنشور فى العدد السادس عشر من مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان « ليس المسلمون يميناً ويساراً » جاء ليمد فى عمر الحوار . ذلك لأن سيادته حاول أن يقدم بعضاً من مجهوداته لاستعراض أصول المسائل القابعة وراء الخلاف الكبير القائم بينى وبينه ، كما عبر فى صدر مقاله الأخير . وقد كشف لى ذلك المقال عن التفاوتات المنهجية بينى وبينه فى تناول وتحليل المسائل والأفكار . كما كشف لى أيضاً أن قاموس المصطلحات والمفاهيم لدى سيادته لا يستقيم وفقاً لفهمى ، وربما وفقاً للصياغات المقبولة على أساس من العلم . ولما كنت موقنا أن خطأ الاختيارات المنهجية مثلها مثل تشوه المفاهيم والمصطلحات ،

يأتيان فى مقدمة العوائق التى تحول بين الفاعلية الكامنة فى المعطيات الإسلامية وبين التأثير فى الواقع الإنسانى الذى نحياه ، فقد أصبح واجباً أن أبدى رأياً فى مثل هذه القضايا ، عسى أن تزول بعض الأخطاء أو أن تصحح بعض الأغلاط .

الانتماء السياسى للمسلم حق وحرية

عندما عرضت مسألة الانتماء السياسى للمسلم للمرة الأولى على صفحات مجلة المسلم المعاصر ، كان مجمل ما قدمت فى هذا الخصوص أن الاختيار السياسى حق للمسلم المعاصر ، كما أن حريته فى إتيان وممارسة هذا الاختيار مكفولة إسلامياً ، طالما لا يترتب على مثل هذا الاختيار خرق لأى من الضوابط الكلية التى قدمها الإسلام وقام على أساس منها . وهذا الحق ، وكذلك حرية ممارسته يقومان كما أوضحت وقتئذ على دعائم ثلاث حصرتها فى الخبرة العلمية بالتاريخ الإسلامى بكل ما حوى من خلافات سياسية وصراعات ، ثم الحق الشرعى فى الاجتهاد ، وأخيراً الحق الحضارى فى استخدام لغة العصر ومقاييسه .

وعندما عقب الدكتور وصفى على تصوراتى تلك فى العدد الرابع عشر من المجلة ، اتخذ من فهم الحق والحرية فى الإسلام أساساً يصل به إلى القول :

« إن حق الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف ملزم له ، وليس قدرة اختيارية إن شاء أتاها أو لم يأتها » .

وعن علاقة الحرية بإتيان هذا الحق وممارسته قال :

« ومن هنا كانت حرية الانتماء السياسى — وغيرها من الحريات — تكليف وواجب لإدراك المصالح التى يعتبرها الشرع » .

وفى تعقيبى فى العدد الخامس عشر على ذلك الإقرار النظرى بحق وبحرية الانتماء السياسى للمسلم ، نبهت إلى القيود والتحفظات بل والترهيب الذى

أبداه الدكتور وصفي حين تعلق الأمر بمعيشة هذا الحق وحرية ممارسته في المجتمع المعاصر ، إلى حد تصويره لتعدد الانتماءات السياسية في المجتمع المسلم المعاصر على أنه « يؤدي إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة في العقيدة ، وإلى خلافات جوهرية في التطبيق تهدد أصول الإسلام » . وهي نتيجة بدت من وجهة نظري مناقضة تماماً للمقدمات النظرية التي سبقت ، والتي تقر بالانتماء السياسي للمسلم كحق وحرية ، وتصوغ ذلك على أنه واجب وتكليف . ولم يسعني إلا أن أثبت وقتئذ أن مثل هذا التناقض ما هو إلا تعبير عن عجزنا عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع ، وهو ما يحول بين التصورات الإسلامية الصحيحة وبين معايشة الواقع والتفاعل معه ، والتأثير فيه .

وفي مقاله المنشور في العدد السادس عشر من المسلم المعاصر ، حاول الدكتور وصفي أن يفند ما نسبته إلى سيادته من التناقض فقال :

« والواقع أنه لا تناقض ... فإن حقه — أي حق المسلم — الواجب عليه في الانتماء السياسي : أي الانتماء السياسي إلى النظام الإسلامي — .. وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسي لغير النظام الإسلامي أو للنظم التي تدعي الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة » .

ورغم أن الصياغات الأخيرة فيها الكثير من الصرامة ، إلا أنها عاجزة عن إزالة التناقض الذي تم تسجيله من قبل . ولن أقف هنا عند الاستخدام التعميمي (أو الدارج) لبعض المصطلحات الواردة في هذه المقتبسات وفي مقدمتها مصطلح النظام الإسلامي ، فلذلك نصيبه من الإبانة والمناقشة والتحليل فيما بعد . ولكنني ألفت الأنظار إلى أن التناقض لا يقوم من مجرد كون الانتماء السياسي حقاً للمسلم ، ولكنه ينشأ عن كونه حرية . ذلك لأن جانب الحرية في ظاهرة الانتماء السياسي إنما هو الترجمة العملية لإمكان استخدام المسلم للحق الذي تقرر له . وهذه الحرية إنما تكون بغير معنى مع غياب تعدد الاختيارات . وهذه الاختيارات المتعددة — أيا كان مضمونها — لا يمكن أن تتواجد أصلا في إطار مصادرات فكرية أو حضارية تختار للناس

ثم تتفضل عليهم بحرية الخضوع لذلك الاختيار المسبق ؟ . ومادام التناقض يقوم عند اعتبار جانب الحرية فى الانتماء السياسى ، فقد كان الأولى بالدكتور وصفى وهو يحاول رفع التناقض الذى بدا لنا فيما كتبه ، أن لا يعود إلى التركيز على إقرار الحق ذاته ، ولكن أن يركز على كيفية ممارسة ذلك الحق ، حتى لا تصبح حرية الانتماء السياسي للمسلم تكليفاً ملزماً من واجبه أن يؤديه ، بينما يصبح انضمامه إلى حزب سياسى معاصر إما انتماء منه لغير الإسلام ، وإما فعلا مداناً يؤدى إلى تقسيم المسلمين إلى فرق ، وإلى فتنة عارمة فى العقيدة وإلى خلافات جوهرية فى التطبيق تهدد أصول الإسلام ..

وقد كنت تصورت أن فى إقرار الأستاذ الجليل الدكتور وصفى بحق المسلم وحريته فى الانتماء السياسى إمكانية لإقامة قدر من الاتفاق – ولو على المستوى النظرى – بينى وبين سيادته ، ولكنه انتهى فى مقاله الأخير : « ليس المسلمون يميناً ويساراً » إلى نفى تلك الإمكانية ، وأكد أن بيننا خلافاً كبيراً فى أصول المسائل المطروحة للحوار والبحث . وهو الأمر الذى تأكد لى أنا الآخر بعد استعراضى لذلك المقال الأخير الذى أنهاه سيادته بأقوال له عن الثبات والمرونة فى الشريعة الإسلامية جاء فيها بعد إشارة إلى الضرورات الأساسية للإنسان من حفظ للنفس والنسل والجنس ونحو ذلك ما نصه :

« فهذه الاحتياجات فى ذاتها لا تتطور ، ولذلك فالأحكام الشرعية المتعلقة بها لا تتطور أيضاً . « أما أنواع الطعام وطريقة تناوله ونحو ذلك فهى مرنة تتطور حسب الظروف » .

وهى نتيجة تبدو غريبة للغاية ، كما أنها تستعصى على أية محاولة للهضم العقلى ، بل ولا أكون مبالغاً إذا قلت أنها مخيفة ، خاصة وأن القضايا المثارة كانت تبحث فى تشكيل وتطوير النظام السياسى للدولة ، والترتيبات الاقتصادية لمواردها ، والتنظيمات الإدارية لدواوينها ، وعلاقات القوى الاجتماعية الفاعلة فى حياتها ، وغيرها من الجوانب الكثيرة المعقدة التى تتفاعل مع بعضها لإقامة النظام العام للحياة فى المجتمع المعاصر .

وأحب أن أثبت هنا ، أنني وقد فجأتني هذه الخاتمة ، فقد أعدت قراءتها أكثر من مرة باحثاً عن مؤشر آخر يحولني عن فهمي هذا الذى تمنيت مخلصاً أن أنجو منه ، فلم أجد غير مثال آخر لإمكانية التطوير يتعلق بالأمور التحسينية المرتبطة باداء فريضة الحج وتتمثل فى إمكانية السفر بالطائرة والنزول فى الفنادق واستخدام الأدوات المريحة .

وما دامت هذه هى حدود المرونة التى يراها الأستاذ الدكتور وصفى فى الشريعة الإسلامية ، وما دام جهد الإنسان المسلم لم تترك له مساحة يعمل فيها غير اختيار وتطوير أنواع الأطعمة والأشربة والتكايا والمطايا وما شابه ذلك ، فقد كان من التداعيات التلقائية لفهم كهذا أن يسكت سيادته عن أحد المحاور الرئيسية فيما كتبت ، والذى يدور حول كون النظام السياسى للدولة ، والتنظيم الإدارى ، والترتيبات الاقتصادية فيها ، وأنظمة الخدمات والتنمية الاجتماعية بها ، هى من الفروع والنوازل التى تقع تحت طائلة الاجتهاد ، ومتروك لكل جيل من أجيال المسلمين أن يكيفها وفقاً لمصالحه المرسلة وعرفه واستحسانه وحاجته إلى دفع الضرر أو رفع الحرج . بل إن سيادته لم يعلق على كل هذا بغير القول أنه لم يفهم عنى كلامى عن الاجتهاد والشورى وبالتالى فهو لم يحول رأيه عما أبداه بشأنهما فى كتاباته السابقة .

وهكذا يبدو جلياً أننى والدكتور وصفى يتحدث كل منا لغة غير لغة الآخر ، كما أن كلامنا يقف عند مستوى للحوار مخالف تماماً للمستوى الذى يقف عليه الآخر . وبالتالى فإنه لم يبق لى ولا لغيرى من المهتمين بمثل هذه القضايا غير خيار من ثلاثة : إما أن ينقطع الحوار ، وإما أن يستمر بكل هذه التفاوتات التى أشرنا إليها فيكون أشبه بما يسميه البعض « حوار الصم » ، وإما أن نخضع للمقتضيات العملية فنقبل بالرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء، حيث نناقش الأوليات والأساسيات (الأصول) التى كان مفروضاً أننا قد تجاوزناها منذ زمن بعيد .

والاختيار الثالث هو فى حقيقة الأمر الممكن الوحيد . وذلك رغم أن

الأخذ به قد يؤدى بنا إلى أنماط من الجدل فى الأساسيات الإسلامية تجاوزها المسلمون منذ عدة قرون ، وربما منذ أربعة عشر قرناً هى العمر الكامل للإسلام على الأرض ، كما أنه قد يؤدى إلى إعادة عرض بعض من المسلمات التى استقرت فى قاموس السياسة المعاصرة منذ عشرات إن لم يكن منذ مئات السنين . ولعله مما يشجعنا على ذلك أن ما قد يبذل من جهد فى تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات ، إنما يكون بمثابة خدمة ثقافية أساسية لجماهير القراء ، فوق أنه قد يؤدى إلى توسعة التفاهم وضبط السلوك فى المجتمع المسلم المعاصر .

من هو المسلم ؟ !

التعود على الشيء قد يسقط الكثير من ملامحه ومميزاته عندما يبلغ حدود الإدمان . ويبدو أننا تعودنا على استخدام صفة المسلم بطريقة آلية إلى حد أن سؤالا كهذا قد يفاجئنا .

ولأن الكتابات المتخصصة ، والكتابات السريعة قبلها ، عودتنا الإسراف فى استخدام اللفظ دون التوقف عنده ، فقد أصبح اللفظ يعيش فى قاموسنا اليومى ، ويسبح فى وجداننا الدينى ، مختلطاً بشحنة من الانفعالات النفسية كبيرة ، فى حين أن التحديد المعنوى للفظ مثله مثل الدلالات الأصولية له قلما تشغلنا فى لقاءاتنا المتكررة معه .

وكثيرون هم بغير شك أولئك الذين يستغلون استقرار اللفظ من أجل تمرير معانى كثيرة معه إلى أذهان الناس خلسة . وما كانت هذه المعانى لتمر لو حظى اللفظ بالقليل من التفحص لدلالاته الحقيقية أو الشرعية .

وقد حاول كثيرون أن يدللوا على إمكانية تصنيف المسلمين إلى يمينيين ويساريين انطلاقاً من تعريف اليسارى واليمينى فى مصطلحات علوم السياسة المعاصرة . وقد ووجه هؤلاء بمقاومة عنيفة ترفض القبول بالمصطلحات ، وقد تمد عدوانيتها إلى ضمائر واعتقادات أصحاب تلك المحاولات . وبالطبع فإن

تلك المقاومة تزداد عدوانية إذا كان الحديث يخص ذلك اليسار الذى تحمل (رغم أنفه) أوزار الماركسية كما يتصورها المقاومون والرافضون .

وإننى لأزعم أن إثبات إمكانية تعدد الإنتماءات السياسية للمسلمين تكون أسهل لو بدأنا بالشق الأول من مصطلحات مثل « المسلم اليسارى » أو « المسلم اليمينى » ، أى لو بدأنا بتعريف « المسلم » .

ومن الثابت أن الإنسان يدخل الإسلام بإرادته فيصير مسلماً . والتكليف فى الإسلام يشترط له البلوغ والعقل . ويعنى ذلك أن الانتساب إلى الإسلام وحمل تكاليفه مسئولية فردية . وبالتالى فإن أحداً من الناس ليس بمستطيع أن يخرج مسلماً بغير إرادته من إسلامه هذا .

إن القاعدة فى الإسلام أن شهادته أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله تعصم دم قائلها وأمواله إلا بحقها . وذلك تصديقاً لقوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بى وبما جئت به ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» ومن هنا فقد كانت غضبة رسول الله (ص) من أسامة بن زيد شديدة ، وتوبيخه إياه موجعاً ، حين قتل الأخير — فى حرب مع المشركين — رجلا نطق الشهادتين ، وظنه أسامه يخادعه لينجو بنفسه من القتل ليس إلا . وكان سؤال الرسول (ص) الاستنكارى العنيف : « هلا شققت عن قلبه لتعرف إن كان قالها أم لا ؟؟ » ، وقد كرر (ص) السؤال فى غضب حتى إن أسامه رضى الله عنه ود وقتئذ لو أنه أسلم بعد هذه الواقعة لتغفر له . ومن هذا القبيل أيضاً أن نفراً من الصحابة مروا برجل من بنى سليم وهو يسوق غنما فسلم عليهم فقالوا ما سلم علينا إلا تقية وقتلوه واستاقوا غنمه[1] فنزل فيهم قرآن يقول : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة » .

---

(١) جلال الدين المحلى ، وجلال الدين السيوطى ، تفسير الجليلين ، طبعة الشمرلى بمصر ، (١٣٧٣ هـ) ، ص ٧٧ ، تفسير الآية ٩٤ من سورة النساء .

ومحصلة ما تقدم ، ومثله كثير ، يوجزها الأستاذ حسن الهضيبي (١) في قوله : « وحكم الناطق بشهادتى : أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أن نعتبره مسلماً تجرى عليه أحكام المسلمين وليس لنا أن نبحث فى مدى صدق شهادته . إذ أن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه ، ولكن من شأن الذى يعلم السر وأخفى » .

أما عن تصديق العمل (وهو ما قد نرى بعضه) لما وقر فى القلب (وهو ما يراه الله) فذلك يدخل فى باب الإيمان ، وهى درجة من التصديق الحكم فيها لله جل شأنه . فالإيمان مصطلح أعلى فى مدلولاته الدينية الاعتقادية من الإسلام . وفى هذا الصدد نترك المجال لباحث عظيم قضى* منذ حوالى العشرة قرون هو أبو الفتح الشهرستانى ،ونقل من كتابه الشهير « الملل والنحل » قوله : « ففرق فى التفسير بين الإسلام والإيمان . والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق . قال الله تعالى: « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ،ففرق التنزيل بينهما . فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك ، فهو المبدأ . ثم إذا كان الإخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى ، بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقاً . ثم إذا جمع بين الإسلام والتصديق ، وقرن المجاهدة بالمشاهدة ، وصار غيبه شهادة ، فهو الكمال . فكان الإسلام مبدأ ، والإيمان وسطاً ، والإحسان كمالا ، وعلى هذا شمل لفظ المسلمين : الناجى والهالك(٢) » .

واستطراداً فى هذا السبيل ، يمكن تأكيد أن العلم بإيمان الناس وكذلك تصنيفهم مراتب وفقاً للإيمان إنما هى سلطة ربانية وقدرة إلهية ، يختص الله بها

---

(١) حسن الهضيبى ، دعاة لا قضاة ، كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ، (١٩٧٧) ، ص ١٤ .

(٢) أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع بالقاهرة ، (١٩٦٨) ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، ٤١ .

(*) يعنى : مات .

ذاته العلية ، ويحجبها عن سائر خلقه ، ويمنعهم أن يزعموا لأنفسهم القدرة على إتيانها . ففى سورة النساء (الآية ٢٥) يقول جل شأنه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض ... » . ومن هذا القبيل أيضاً ماورد فى الآية العاشرة من سورة الممتحنة فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ... »

ففى هذه الآية الكريمة جاء علم الله بإيمان المهاجرات مطلقاً، بينما يجيء علم الذين آمنوا متوقفاً على امتحان أو سؤال منهم لهاتيك المهاجرات . وقد ورد فى تفسير الجلالين أن هؤلاء المهاجرات يعتبرن مؤمنات بألسنتهن ، وأن الإمتحان يكون بالحلف أنهن ما خرجن إلا رغبة فى الإسلام لا بغضاً فى أزواجهن من الكفار ولا عشقاً لرجال من المسلمين . أما علم الذين آمنوا فإنه يعنى الظن بعد الحلف أنهن مؤمنات(١) .

وحتى لا يتخذ البعض من مقولة أن المؤمن كيس فطن مدخلا لهدم بعض إن لم يكن كل ما تقدم ، فإن الأمر قد يقتضى الوقوف أمام ظاهرة النفاق كما واجهها الرسول الحكيم وكما عالجها القرآن الكريم . فى الفهم القرآنى لا فرق فى الآخرة بين الكفر وبين النفاق . فالله تعالى يقول فى سورة النساء : « إن الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعاً » . والقرآن يقرن بين الفريقين فى أكثر من موضع قرآنى خاصة إذا ما انصرف الحديث إلى الثواب والعقاب والجزاء والتقويم فى الآخرة . أما فى الحياة الدنيا فالأمر مختلف تماماً . فبينما كان الرسول يجاهد المشركين بالسيف كان عليه السلام يجاهد المنافقين بالحجة ، رغم أنه قد أمر أن يجاهد الكفار والمنافقين جميعاً وأن يغلظ عليهم . لذلك لم يكن غريباً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه أنه قتل منافقاً بل إنه منع من حاول قتل أحد المنافقين حتى « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » . ورغم أن الحق تبارك وتعالى أبلغه أسماء المنافقين من أهل المدينة فإنه صلوات الله وسلامه عليه لم يهدر دم أحد منهم . وقد صلى عليه السلام على رأس المنافقين عبد الله بن أبى بن سلول ، وهو الوحيد بن طابور المنافقين

(١) المحلى والسيوطى ، تفسير الجلالين ، مرجع سابق ، ص ٤٦٧

الذى تحددت صفته فى القرآن لأنه صاحب القولة الشهيرة فى غزوة بنى المصطلق « يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل » ، والتى نزل بشأنها قوله تعالى فى الآية الثامنة من سورة المنافقين : « يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون » . بل إن عمر بن الخطاب رضى الله عندما راجعه (ص) فى شأن صلاته تلك وذكر له قول الله تعالى فى الآية الثمانين من سورة التوبة : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم .. » قال له الرسول (ص) : « لقد خيرنى ربى » ، وأختار الصلاة . وكان أن نزل قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون » .

فإذا أضفنا إلى ذلك قبول الرسول (ص) افتتاح مسجد الضرار وإقامة الصلاة فيه رغم علمه بتزعم المنافقين لعملية البناء ، وأنه ما هدم المسجد وحرقه إلا بعد ما نزل من القرآن بشأنه ، لأدركنا أن الرسول البشر ما كان يصدر أحكامه على الناس إلا بالظاهر ، أما ما يتعلق بالسرائر فقد كان يكله إلى الله . فإن جاءه وحى بشأن الباطن عمل به ، وإن لم يجىء حفظ على الناس دماءهم وأموالهم وكافة حقوقهم بما نطقوا من الشهادتين .

والخلاصة إذن أن الإنسان يظل على إسلامه ما لم يخلعه بإرادته بقول صريح أو بفعل مجاهر من تكلم الأقوال والأفعال التى حددها الله عز وجل ، ووضحها الرسول عليه الصلاة والسلام ، والتى تدل على إنكار ما هو من الدين بالضرورة ، والتى لا حق لنا كمسلمين أو كبشر أن نزيد أو ننقص فيها . وحتى لو قام فى داخلنا شك فى البعض أو سوء ظن فى البعض الآخر فليس يحق لنا أن نطاردهم لإخراجهم من الساحة الإسلامية ، ولا أن نتهمهم ، ولا أن نتبادل اللعان معهم ، ولا أن نقاتلهم . ذلك لأن « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » ، وأن « من رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله » كما قال الرسول الكريم كما أنه « إذا قال الرجل لأخيه يا كافر ، فقد باء به – بالاتهام أو بالإثم – أحدهما » ، وقد ترك الرسول (ص) الإثم معلقاً على رأس المسلم المخطىء منهما

متهماً كان (بفتح الهاء) أو متهماً (بكسر الهاء) ، بل إنه (ص) يرد التهمة على قائلها فى مواضع أخرى حيث يروى عنه أنه قال « من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال[1] » .

فإذا وصلنا إلى قضية المسلم اليسارى (والمسلم اليمينى أيضاً) ، فنى مقدورنا الآن أن نتبين أن الصفة السياسية إنما هى اختيار حياتى ارتآه الإنسان المسلم المعاصر صالحاً وارتضاه لنفسه . أما صفة « المسلم » فإنها لاصقة به لا يملك أحد من البشر الحق أو السلطة فى أن ينازعه إياها أو أن يخلعها عنه وهو غير راض . وما دام أحد لا يستطيع أن ينفى عنه صفة « المسلم » أو أن يحرمه منها ، فسوف يبقى مسلماً شاء هذا الأحد أم أبى ، اتجه يميناً أو اتجه يساراً ، ما دام هذا الاتجاه لا يلزم أن يترتب عليه إنكار ما هو من الدين بالضرورة . ووفقاً لاختياره السياسى ، وموقفه من قضايا مجتمعه ، وانحيازه بشأن مطالب مواطنيه ، فإنه سوف يضيف إلى صفة المسلم الأصيلة صفة سياسية لاحقة وبالتالى سوف يكون مسلماً يمينياً ، أو مسلماً يسارياً ، أو مسلماً وسطاً ، أو غير ذلك من التصنيفات السياسية التى ابتدعها العصر وتعارف عليها المعاصرون .

ولعل فيما تقدم التعقيب الكافى على ما ورد فى كتابات الأستاذ الجليل الدكتور وصفى « وكتابات كثيرة مشابهة » حول استحالة أن يكون المسلم يمينياً أو يسارياً ، أو حول اعتبار الخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية انحرافاً فى العقيدة ....

اليسار المسلم واليسار الاسلامى

عندما يشتد الصراع الاجتماعى فى بلد ما من بلاد المسلمين ، ويحدث ذلك كثيراً ، لا تعدم السلطة الحاكمة أن تجد من تخرجه إلى الناس ليتحدث

---

(١) كل الأحاديث فى هذه الفقرة ، وردت فى صحيح البخارى ، المجلد الثالث ، الجزء الثامن ، باب (الأدب) ، طبعة دار الشعب بالقاهرة .

عن الإسلام كدين للرحمة بقصد تجميد ذلك الصراع المستعر ، والتحفظ عليه ، ومصادرة العناصر الدينامية فيه . ومقولة أن الإسلام دين رحمة ينفى العنف حين ممارسة الصراع الاجتماعى هى بغير شك مقولة صحيحة . ولكن شرط صحتها أن يقوم المجتمع الإسلامى أولا . ولأن ذلك المجتمع إنما يؤسس على العدل فإنه لا العنف يصبح ضرورياً كأداة للتثوير أو التطوير أو التغيير فى المجتمع يلجأ إليها المظلومون ، ولا القبول به يصبح مبرراً إذا ما لجأ إليه غير هؤلاء المظلومين . وبالتالى فإن المغالطة فى مثل تلك المقولات السابقة إنما تنشأ عن تحكيم قيم الرحمة ونفى الصراع التى تسود فى مجتمع العدل الإسلامى على مجتمعات فيها من الظلم الكثير الذى يبعدها عن الإسلام .

والمثال السابق يكشف عن مسالك خاطئة نطرقها نحن المسلمين المعاصرين ونحن نواجه مشكلاتنا الحياتية المتجددة والمعقدة . فنحن نستدعى القيم التصورية الإسلامية لنخلعها على مجتمعات تفتقد إلى الأسس الحياتية (سياسية واقتصادية واجتماعية) التى يمكن أن تستوعب هذه القيم .

والخلل القيمى والاجتماعى إذا وجد فى مجتمع ما ، فإنه ينشأ عنه نقص فى استقرار ذلك المجتمع . وينعكس ذلك تفاوتاً فى فهم القضايا الحياتية أو توزعاً للناس فرقاً وجماعات وأحزاباً يسعى كل منها لتعديل الأوضاع ، وتحقيق الاستقرار ، وإقامة التوازن العادل بين فئات المجتمع وقواه . وهذا السعى يمكن أن يكون هادئاً ، كما يمكن أن يكون عنيفاً ، وفقاً لدرجات التطور الاجتماعى ، ووفقاً لقدر الديموقراطية المتاح للقوى السياسية والاجتماعية لممارسة العمل من أجل مطالبها وأهدافها . وإذا كان الخلل الاجتماعى والقيمى يفتح الباب للانتماء السياسى ، فإنه يكون من باب الاعتساف أن يتم تحكيم القيم السلوكية لمجتمعات التوازن فى مجتمعات القلق ، لننتهى إلى نفى حق القوى السياسية والاجتماعية فى ممارسة العمل السياسى وفقاً لتعدد الرؤى والتصورات .

ولعل أخطر ما تفرزه هذه المسالك والتحكمات الخاطئة أن يبدو الدين من مواقف هؤلاء المدافعين عن الواقع المتخلف الظالم كما لو كان يقبل بذلك

الواقع ويبرره ، إن لم يكن يباركه ، أو كما لو كان يجرم المشاركين فى العمل السياسى — بكل ما يكتنفه من خلافات وصراعات — والعاملين من أجل تغيير الظلم وإقامة العدل فى المجتمع . وهى جميعها نتائج ظالمة تحمل الدين ما يتعارض وطبيعته الجوهرية المتمثلة فى العدل والكرامة الإنسانية .

ومع الأسف الشديد ، فإن موقف البعض من مسألة الانتماء السياسى للمسلمين يحمل فى طياته صوراً من ذلك التناقض الذى أشرنا إليه سابقاً . بل إن الأمر قد ينتقل من حمل التناقضات العفوية إلى حمل المغالطات المتعمدة والتناقضات العفوية تنشأ عن اعتماد التصورات الذهنية المجردة والمنفصلة عن الواقع فى أغلب الأحيان ، كما تنشأ عن الجذب الآلى لصور وسلوكيات وضوابط العمل السياسى فى مجتمعات الإسلام المبكرة ، فى عهود الرسول الكريم والخلفاء الراشدين ، ومحاولة خلعها قسراً على مجتمعاتنا المعاصرة . أما المغالطات المتعمدة فإنها تتولد عادة عن التعصب السياسى لحركة إسلامية — أو تنسب نفسها إلى الإسلام — بعينها ، مما يؤدى إلى الرفض الكامل لغيرها من الحركات السياسية فى المجتمع ، إسلامية المنطلق والشعارات كانت أو غير إسلامية . والذين يقفون مثل هذا الموقف إنما ينقلون — بوعى أو بغير وعى — تركتهم التراثية والتاريخية حول الفرقة الوحيدة الناجية ، والتى يقابلها الهلاك المؤكد لبقية الفرق ، ويتعاملون على أساسها مع المجتمع المعاصر . ومادام هذ هو المنطلق والاختيار فإن مصادرة حقوق الآخرين فى الانتماء وفى العمل السياسى تصبح مؤكدة ونهائية وغير قابلة للنقض . وهذا التشوه المنهجى فى فكر البعض يصعب تقويمه ، كما يصعب التفاهم فى وجوده مع هؤلاء البعض ، إن لم يصبح مستحيلا . ومن هنا فإننا نكتفى فقط بتسجيل ذلك التسلط الفكرى الذى يسيطر على هؤلاء ، ثم ندعهم وشأنهم ، ونتركهم لفعل العملية التراكمية للتاريخ ، فهى الوسيلة الوحيدة لتصفيتهم .

ومباشرة العمل السياسى فى واقع مجتمعات المسلمين المعاصرة ، يمكن رصدها وتحليلها واكتشاف قواعدها وضوابطها على مستويين . أولهما المستوى العام ، وثانيهما المستوى الخاص .

وفى المستوى الأول العام فإن أحزاباً كثيرة تقوم — وسوف تقوم — بممارسة العمل السياسى فى المجتمع . والمسلمون بوصفهم الكثرة الكاثرة من مواطنى هذه المجتمعات التى تنتسب إلى الإسلام مدعوون بدوافع دينية أو وطنية أو اجتماعية لتحقيق انتماءاتهم السياسية والعمل من أجل المصلحة العامة داخل هذه الأحزاب . وهذا الوجود الحزبى واقع معاصر لا يمكن تجاهله أو تجاوزه لأنه من مقتضيات الديموقراطية ومن مقتضيات السلام الاجتماعى فى المجتمعات المعاصرة .

وهذه الأحزاب العصرية قد تكون أحزاباً أيديولوجية أو أحزاب برامج والفارق الأساسى بين هذين النوعين من الأحزاب أن ثانيهما يشغل نفسه بالإجراءات العملية اللازمة لتحقيق المواجهة المرحلية للمشكلات التى يعانى منها المجتمع ، بينما ينحو أولهما إلى تأصيل نظرى لممارساته وأهدافه ومنطلقاته . وفى هذا التأصيل يقوم الحزب العقائدى بالبحث والتنقيب وراء الجذور التى تنشأ عنها المشكلات ، كما يقوم بتحليل القوى الاجتماعية الفاعلة فى المجتمع وتوصيفها وتصنيفها ، كما يجتهد منظرو الحزب العقائدى للوصول إلى تصور لميكانيكية عملية التغيير الاجتماعى . وفى النهاية فإن الحزب العقائدى يطرح عادة رؤية استراتيجية لعملية التغيير ، كمقابل للمرحلية العملية (البراجماتية) التى تميز أفعال وتصورات أحزاب البرامج .

أما فى المستوى الثانى الخاص ، فإنه من الممكن أن تقوم فى المجتمع إلى جانب الأحزاب العامة أحزاب ذات طبيعة خاصة ومن ذلك النوع تلك الأحزاب التى تصبغ اختياراتها وتصرفاتها وتصوراتها بالصبغة الدينية . وفى مجتمعات المسلمين فإن هذه الأحزاب يمكن إدراجها فى إطار ما اصطلح على تسميته « الحركة الإسلامية » . وفى حالة التعدد داخل هذه الحركة ، وهو الأمر المنطقى ، فإن تصورات متعددة للمشكلات المعاشية التى تعرض للمسلمين سوف تفرض نفسها . وهذا التعدد ينشأ عن تنوع الفهم للمعطيات الإسلامية الأساسية ، كما ينشأ أيضاً عن مدى الوعى بالواقع الحياتى لمجتمعات المسلمين المعاصرة . وهذا الوعى يتجسد فى القدرة على إقامة المزاوجة وإحداث التفاعل بين عناصر هذا الواقع وبين العناصر التراثية الصحيحة .

والمسلم إذ يختار العمل على المستوى الأول العام ، يبقى على إسلامه ، ما دام اختياره لا يحارب الدين الإسلامى ، ولا ينكر ما هو منه بالضرورة .. وإذا اختار هذا المسلم أياً من أجنحة التقدم فى الحركة السياسية فإنه يكون يسارى الاختيار . وهذا اليسارى الذى لا يؤسس انتماؤه السياسى على مناقضة للمبادىء والأركان الإسلامية هو « اليسارى المسلم » ، والتيار الذى يعمل فى إطاره (أو التيارات) هو بغير شك « يسار مسلم » . وصفة الإسلام هنا تجرى بمعناها العام المتمثل فى الاعتقاد بالله خالقاً وبمحمد (ص) رسولا . وفى صياغة معاصرة فإن « الإسلامية » هنا إنما تنصرف إلى توصيف الحالة المدنية (من ناحية الاعتقاد) للأفراد المنتمين إلى حركات اليسار السياسي .

أما إذا انصرفت صفة « الإسلامية » إلى توصيف منهج أو مناهج العمل الاجتماعى للجماعة أو الجماعات ، فإننا ننتقل من المستوى الأول العام إلى المستوى الثانى الخاص من مستويات العمل السياسى . وجناح الثورة والتقدم داخل الحركة الإسلامية ، إذ من يعمل فى هذا المستوى ، إنما يعمل ضمن ما يمكن أن نسميه « اليسار الإسلامى » . وتيارات الاستنارة والتجديد والإحياء مثلها مثل تيارات التطوير والتثوير ، هى الأخرى أجنحة من ذلك التيار العام الواسع ، تيار « اليسار الإسلامى » .

واليسار الدينى (الإسلامى) يتميز عن كافة اتجاهات اليسار وتياراته ، إن لم يكن يمتاز عليها جميعاً ، بأنه يبدأ بمعطيات الدين ، ويستهدى بتوجيهاته ، ويستهدف قيمه ومثله ، ويعتمد ضوابطه ومقاييسه . وهذه « الواجهة » الإسلامية لا تعنى فى ذات الوقت ، أن صفة التدين ، أو الالتزام بقيم الدين ، تسقط عن البقية الباقية من الاتجاهات والتيارات اليسارية ، أو أنها حكر لتيار اليسار الإسلامى . ولكنها تعنى على وجه التحديد التزام هذا التيار الأخير بتوظيف مناهج الدين واستخدام أدواته — ما صلحت لذلك — لتحليل الظاهرة الاجتماعية ومواجهتها ، كما تعنى رجوعه المستمر إلى موازين الدين وقواعده التقويمية للحكم على صلاحية العمل الجماعى ، وصوابه ، وجدوى الاستمرار فيه . وهذا اليسار الإسلامى وإن كان يبدأ بمعطيات الدين ، ويحرص

على الحركة فى إطار الدائرة الدينية ، فإنه فى الوقت نفسه لا يتردد عن الاستفادة من معطيات العصر ، وأدواته ، ومناهجه ، وخبراته ، سواء بأثر رجعى لإعادة تعديل وتركيب مناهجه الفكرية الذاتية ، أو بناء على تصور مستقبلى لإعادة تحليل الظاهرة الاجتماعية وحلها ، كما أنه يحرص على استمرارية الحوار المنهجى والموضوعى مع كافة التيارات الفكرية يسارية كانت أو غير يسارية ، ولا يعتبر نفسه فى خصومة مقدسة أو أبدية مع أى تيار سياسى لمجرد تميز هذا التيار تنظيمياً عنه(١) .

إن التفهم الموضوعى للتحليل السابق ، مع الإقرار بأن ضمير المسلم منطقة حرام لا يجوز تسورها أو التلصص عليها ، يفرضان علينا أن نقبل بوجود يمين إسلامى ويسار إسلامى داخل الحركة الإسلامية . مع التأكيد الدائم على أن الخلاف الحقيقى بين اليمين وبين اليسار فى الفكر الدينى ، قد تجاوز تاريخياً مرحلة إضاعة الجهد فى سفسطات كلامية أو مساجلات فلسفية شكلية تتعلق بالعقائد الدينية التى هى موضع تسليم كما هى موضع احترام من هذه الأطراف كافة . فقد فرض الواقع المعاصر ، بثقل المشاكل الاجتماعية الرهيب ، أن يدور الخلاف أساساً حول مسائل المعاش ، وأن يتركز الجهد والاجتهاد لتحقيق مصالح العباد . ومن هنا فإن المراهنة المعاصرة بين المجددين وبين المحافظين ، أو بين المستنيرين وبين الرجعيين ، أو بين اليساريين وبين اليمينيين ، أصبحت تجرى على أمور الشريعة وقضايا التشريع(٢) . وهى الأمور والقضايا التى ترك أغلبها لاجتهاد واختيار وفاعلية واستحسان المسلمين ، بينما تحدد أقلها بالنصوص الدينية القطعية الورود والدلالة .

ولو عدنا إلى كتابات الدكتور وصفى حول قضية الانتماء السياسى للمسلم فإن أول ما يتبين لنا أن سيادته لا يناقشها فى المستوى الأول العام ، بل إننى أكاد أؤكد أنه ينكر وجود مشكلة انتماء سياسى للمسلم على هذا المستوى العام ،

---

(١) محمد رضا محرم ، الصواب والخطأ فى مسألة اليسار الدينى ، مجلة الطليعة القاهرية ، مارس ١٩٧٧ ، ص ١٠٣ (بتصرف) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

إذ هو يرفض مسبقاً أن يكون للمسلم المعاصر الحق فى الانتماء أو العمل داخل الأحزاب السياسية المعروفة فى المجتمعات المعاصرة . وهو ما عبر سيادته عنه بأن التكليف الواجب على المسلم أن ينتمى إلى ما أسماه النظام الإسلامى ، وأن الانتماء إلى الأحزاب الأخرى إنما هو أمر منكر لا يجوز للمسلم إتيانه لأنه ينشأ عن الأخذ بعقائد زائفة لا يقرها الإسلام .

أما فى المستوى الثانى ، مستوى الحركة (أو الحركات) الإسلامية ، فإن الدكتور وصفى يقبل بمشاركة الإنسان المسلم فى العمل السياسى ولكن سيادته يبدو منحازاً إلى الفكرة الموروثة التى تدور حول « وحدانية الحركة الإسلامية » ، كما أنه يرفض التعدد داخل هذه الحركة ، وينكر إمكانية تعدد المفاهيم السياسية والاختيارات الاجتماعية فى داخلها . ودليل ذلك أنه يسكت عن جانب الحرية فى مسألة الانتماء السياسى ، كما أنه يضيق المساحة التى يتاح للجهد البشرى الإسلامى أن يمارس فيها الاجتهاد والتجديد فى مجالات الفكر الإسلامى والشريعة الإسلامية ، ولا يتردد أن يرى فى هذا كله فتحاً لأسباب الخلاف فى العقيدة بما يؤدى إلى دمار المجتمع المسلم . يضاف إلى ذلك أن سيادته سريع الاستدعاء لظواهر الحياة السياسية فى مجتمعات المسلمين الأولى ليحكم بها (أو ليدين بها) ظواهر الحياة السياسية فى المجتمعات المعاصرة ، دون أن يأخذ فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى أحاطت بهذه الظواهر أو بتلك ، وكأن لسان حاله يقول لنا أن الأوائل لم يتركوا للأواخر شيئاً ، وأن النقل الذى يقبل به المسلمون جميعاً فى مجالات العقائد والعبادات يتحتم فرضه عليهم أيضاً فى مسائل المعاش ، وفى دنيا الخبرات الحياتية القحة .

وربما بسبب هذه الفروق الجوهرية بين منهجية الدكتور وصفى وبين منهجى فى مواجهة مسألة الانتماء السياسى للمسلم ، يبدو الخلاف كبيراً بينى وبين سيادته فيما يطرحه كل منا من تصورات حول الكيفية التى يمكن أن يعيش بها المسلم المعاصر حياة سياسية سوية ، وهى حياة لست أحسبها تقوم أو تستوى ما لم يرجح أخذنا من حاضرنا وخبرات عصرنا أخذنا عن ماضينا.

لا يكاد يقوم حوار حول السياسة المعاصرة وكيفية ممارسة المسلم المعاصر لهذه السياسة حتى يتحول الحديث – عنوة أو اختياراً – إلى الرأسمالية والشيوعية والتبعية الفكرية والغزو الفكرى وغيرها من القضايا المحنطة التى كان واجبا علينا أن نتجاوز ظواهر الارتباط الطفولى بها – حباً أو بغضاً – منذ زمن طويل .

وهذا الالتواء بالحوار إلى مسارب جانبية ، إنما يدل – فى أحسن الفروض وأخلص النوايا – على تقدير متدنى وغير كريم لقدرة الإنسان المسلم المعاصر على الاستقلال الفكرى ، والإدراك العقلى ، والممارسة المسئولة لمتطلبات العمل السياسى فى المجتمع المعاصر . فالمسلم فى هذا المنظور لا يسعى مستقلا وبإرادته نحو تحقيق وجوده السياسى والاجتماعى فى مجتمع اليوم ، بما تقتضيه مصالحه وحاجاته وتكاليف الشريعة التى ينتسب إليها والتى توجب عليه أن يكون مسلماً قوياً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويعمل من أجل إقامة الأول وتغيير الثانى ، ولكنه على العكس من ذلك كله كائن فاقد الإرادة ، تابع الاختيار ، أجنبى الانتماء ، عميل العقل . وللأسف الشديد فإن المنطق الداخلى لهذا التصور للمسلم المعاصر هو نفس المنطق العدوانى لأجهزة الأمن فى النظم الظالمة والمتخلفة التى تصور كل حركة وطنية (مدنية أو دينية) تعمل من أجل تطوير وتحديث المجتمع وإقامة العدل ومعالجة الأخطاء والانحرافات فيه بأنها عمالة لقوى أجنبية ، واستيراد لأفكار ونظم غريبة عن المجتمع . ثم إن هذا الالتواء بالحوار يدل فى تصور آخر على نزوع البعض من المفكرين وقادة الرأى – أو من يفترض أنهم كذلك – إلى إقامة نصب التخويف (خيالات المآتة – نواطير الحقل) فى وجه الساعين من المسلمين المعاصرين نحو تطوير وتحديث النظم والحيوات السياسية فى مجتمعاتهم . . والتكرار العصبى لهذا التخويف – مثله مثل الإصرار الديماجوجى على تجاوز العناصر الفكرية والموضوعية فى القضايا والمسائل المثارة إلى الجوانب الدعائية فيها – إنما يدل على عمد من جانب البعض لنقل الحوار الدائر إلى غير الأرض

التى بدأ عليها بقصد تغييب الجوهر الأصيل لهذه القضايا والمسائل ، ثم فرض الخضوع القهرى — القائم على شراء السلامة بالسكوت — على الأطراف الأخرى المشاركة فى الحوار .

وإذا انصرف الحديث إلى الاختيارات السياسية التى تعمل على التقدم ومع استشراق العدل الاجتماعى ، مما يفتح الباب لمناقشة الانتماء إلى تيارات اليسار السياسى ، فإن ردود الفعل تكون أكثر حدة ، والجنوح بالحوار إلى غير ما قصد منه يكون أكثر عنفاً . ولما كانت أوزار الماركسية — كما يتصورها البعض — وفيرة وصارخة ، فإن مجرد إقحامها فى الحوار قد يكون فيه من الردع الكفاية . فإن بدا أن غير اللبيب لم يفهم بالإشارة ، فليس هناك حرج يحول دون الاتهام المباشر باعتماد المعطيات الماركسية ، تصوراً أو منهجاً ، أو حتى لغة وصياغة . وفى هذا الصدد فإن خلطاً كثيراً متعمداً بين اليسار وبين الاشتراكية وبين الماركسية تتوفر له الفرص عن سعة ليقوم ويستبد بجو الحوار .

لقد حفظ الكثيرون عن الرسول (ص) قوله « الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أولى بها » . وحفظ هؤلاء أيضاً عن الإمام بن القيم فى إعلام الموقعين أنه : « إذا ظهرت إمارات الحق ، وقامت أدلة العدل ، وأسفر وجهه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره » . ولكن هؤلاء جميعاً يدينون كل أنماط الحكمة التى تمخضت عنها خبرات العصر لمواجهة مشكلة الظلم الاجتماعى وإقامة العدل بدلاً منه . بل إنهم قد يتجرؤون فيجرمون من يعتمد هذه الخبرات المعاصرة ، ويقفون ضده وضد العدل ذاته خاصة إذا ما بدا من هذه الخبرات لون يسارى أو رائحة اشتراكية . وليس يشفع للضحايا أن يكون فى التصورات اليسارية والوسائل الاشتراكية العلاج العلمى الأكيد — وقد يكون الوحيد — من الأمراض الاجتماعية المتنوعة التى تأخذ بخناق المجتمع المعاصر . وإذا لم يكن الجو الثقافى العام السائد فى المجتمع مهيئاً لاعتبار اليسارية أو الاشتراكية تهمة كافية ، ففى الشيوعية بعد خلطها بهما ما يكفى وزيادة .

والمفكرون الذين حملوا على عاتقهم مهام البحث عن الدعوة إلى والعمل في سبيل العدالة الاجتماعية لم ينج أي منهم من مثل هذه الاتهامات، إما بالتحامل وإما بالشبهة، ما دام من المستحيل إقامة البينة. فالأستاذ سيد قطب — وهو من يعرف الجميع — على سبيل المثال، يبدو أنه كان لابد وأن يتحوط من ردود الفعل تجاه كتاباته الأولى عن الظلم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، فإذا به في تصديره لكتابه معركة الإسلام والرأسمالية يعلن: «فليقل من شاء كيف شاء، من الطغاة المستغلين، ومن رجال الدين المحترفين، ومن الكتاب المرتزقين، والصحفيين المأجورين، إن الدعاة إلى إصلاح هذا الواقع الاجتماعي السيء، شيوعيون، أو خارجون على القانون، أو خطرون على الأمن العام، أو دعاة هدم وفوضى، وليحاربوهم بكل الوسائل الجهنمية التي يملكها الطغاة في كل زمان ومكان ....». ثم ينتهي رحمه الله في خاتمة صيحة النذير التي وجهها في مدخل الكتاب بالقول: «من ذا الذي يستطيع أن يقول إن وضعاً اجتماعياً تلك ثماره المتعفنة الخبيثة يمكن أن يدوم، مهما أقيمت له الأسناد المنتحلة من فتاوى المحترفين، أو مقالات المرتزقة المأجورين أو عسف الطغاة المستغلين ... إنه عبث .. عبث ضائع .. عبث ضد طبائع الأشياء». وقبل الأستاذ سيد قطب ومعه وبعده لم يكن الإمام محمد عبده بالأسعد حظاً، ولا كان الدكتور طه حسين، ولا الشيخ على عبد الرازق، ولا الشيخ خالد محمد خالد، ولا الدكتور محمد أحمد خلف الله ... إلخ. بل إن الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري رضي الله عنه لم يسلم من الإدانة عندما أرخ له البعض من المعاصرين ورأى في أعماله مشابهات لبعض الدعاوى الاشتراكية فكتب عنه أنه كان أول اشتراكي في الإسلام. فقد خرجت هيئة الفتوى المصرية وقتئذ تخطئه — أي أبا ذر — في اتجاهه، وتجرح بصره بالدين وإن كانت قد عادت في مناسبة أخرى فأصدرت فتوى ثانية بصواب ذلك الاتجاه، عندما تغيرت الظروف الأولى[1].

(١) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، (١٩٧٤) ص ص ٢٣١، ٢٣٢. مع ملاحظة أن إهداء الكتاب موقع من المؤلف بتاريخ مارس ١٩٥٤ م. ويغلب الظن أن للكتاب طبعة أسبق من ذلك لعل تاريخ صدورها (١٩٥١ م).

وردود الفعل السريعة العنيفة تجاه القائلين بالعدل الاجتماعى والساعين اليه بما يصاحبها من خلط بغيض للمفاهيم السياسية ، تمثل بغير شك العائق الأكبر فى وجه المحاولات الحادة للخروج بالإسلام وبالمقولات الإسلامية الصحيحة من عنق الزجاجة الذى تختنق فيه إلى الواقع الاجتماعى المعاصر ، لتلقحه عدلا ، وتغمره رخاء ، وتظلله أمناً . فالاتهامات الصريحة أو الضمنية بمجاراة الماركسية أو بالنسج على منوالها — على سبيل المثال — تخيف المستنيرين من غير أنصار هذه الماركسية ، بينما هى لا تمثل فى نظر أنصارها والمعتقدين بصحة معطياتها غير محاولات دعائية لا يأبه بها . والمحصلة المنطقية لمثل هذه المواقف أن كل محاولات التنوير أو التطوير أو التحديث ذات المنطلقات الإسلامية تتعرض للوأد الجاهل وهى لا تزال فى المهد ، مما يترتب عليه فقدان الإسلام للقوى الكاسحة القادرة دون غيرها على تمهيد الطريق المدخل له إلى الحياة المعاصرة بكل تعقيداتها وتلافيفها الفكرية ، والأيديولوجية ، والتنظيمية . ولعله من الملفت للنظر ، أنه منذ عرف التنوير طريقه إلى الحياة المصرية (والعربية بوجه عام) منذ بدايات القرن التاسع عشر ، فإن دورة واحدة من دورات التقدم الفكرى (فى إطار الدائرة الدينية) لم تستمر بغير انكسار أو تراجع . وبالمقابل فإن جميع التيارات التى أعلن المتعصبون الحرب عليها كانت تتقدم ، بطيئة أو مسرعة ، إلى الأمام . وبينما كانت الحركات الإسلامية تخسر بعض الأرض التى تقف عليها ، كان الآخرون يكسبون من هذه الأرض المزيد . وما كان غير هذا يمكن أن يحدث ما دامت الإبداعات الفكرية والعملية المعاصرة جميعها تغوص فى أرض الواقع ، تمهدها ، وتفلحها ، وتستولى على أناسها ، بينما الإنجازات الإسلامية — إن كان ثمة إنجازات — وهى تبحث عن السلامة ، أو تحرص دون داع على الابتعاد عن تهم المشابهة للمدارس المعاصرة ، تنزع إلى التجريد ، ومخاصمة الواقع ، والتعالى عليه ، والانفصال عنه . وجميعها ظواهر سلبية ، يجب الخلاص منها ، وبطريقة جذرية ، إن كنا حقاً جادين فى تأكيد دور مستقبلى للإسلام فى عالمنا المعاصر .

والأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى فى تعقيباته المختلفة حول مسألة

الانتماء السياسى للمسلم كان عف القلم ، دقيق العبارة . فهو لم يتهم ، ولم يجرِّح ، ولم يجرِّم . . ولكن نقله للحوار إلى غير أرضه ، وتوسعه فى الحديث عن الرأسمالية والشيوعية والغزو الفكرى وما شابه ذلك ، كانا من الأمور التى دفعتنى إلى كتابة هذه الفقرات السابقة ، التى أرجو أن يغفر لى القراء ما بدا فيها من الطول . أما عن التداخل الذى بدا فى كتابات سيادته حول مصطلحات اليسار والاشتراكية والماركسية ، والذى يبلغ فى بعض المواضع حدود الخلط والتشويه ، فلنا معه وقفة أخرى ، أتمنى أن لا تطول ، كما أتمنى أن لا يضيق بجفافها القراء .

ومصطلحات اليسار والاشتراكية والماركسية ، تتدرج فى ترتيبها هذا من العام إلى الخاص . ويحسن أن نتفق مبدئياً على أن العام يفرض على الخاص بعض صفاته ، بينما الخاص لا يترتب له مثل هذا الحق على العام . ويعنى هذا أنه لا يجوز لأحد أن يحمل اليسار أو الاشتراكية ما يتصوره أخطاء أو انحرافات أو دنايا فى الماركسية . كما أنه لا يحق لهذا الأحد أن يؤاخذ اليسار بما يتوهمه مآخذ على الاشتراكية .

فتقسيم القوى السياسية إلى يسار ويمين يمكن أن يقوم بغير الارتباط بقضايا العدل الاجتماعى التى هى الهدف الأساسى للفكر وللفعل الاشتراكى . ففى مرحلة التحرير ، وهى المرحلة التى عاشها كل شعوب المجموعتين العربية والإسلامية ، بل ولا يزال بعض هذه الشعوب يعيشها ، حيث تطفو القضية الوطنية على السطح وتحجب القضايا الاجتماعية ، يقوم التصنيف إلى يسار ويمين على أساس الموقف من المستعمر المحتل . فالقوى التى تقبل بوجود المحتل ، أو تتعاون معه ، أو تسكت عنه تدرج فى قائمة اليمين ، بينما القوى التى تناهضه وتناضل ضده تدرج فى قائمة اليسار . وهذا التصنيف قد يمتد العمل به إلى داخل كل قوة من هذه القوى ، حيث توصف بعض أجنحتها باليسارية بينما يوصف البعض الآخر بما هو عكس ذلك . وحتى فى مجالات الفكر والثقافة ، التى تبتعد بصورة أو بأخرى ، عن السياسة العملية ، ولا تشغل نفسها بطريقة مباشرة بمسألة العدل الاجتماعى ، فإن تيارات التجديد والتحديث

والاستنارة تحظى بالوصف اليسارى ، بينما تيارات التجميد وتقديس الموروث والخضوع للعادة الثقافية الرتيبة تحظى بالصفة اليمينية .

وعندما تتجاوز المجتمعات مرحلة التحرير ، فإن القضايا والمطالب الاجتماعية تعود وتطفو على السطح ويكون لها الأولوية . ولما كانت التطورات الاشتراكية تمثل الأدوات والوسائل والحلول الممكنة للمشكلات الاقتصادية - الاجتماعية فى المجتمع المعاصر ، فإن قوى اليسار تحترم هذه الخبرات الاشتراكية المعاصرة ، وتستعين بها لتغيير المجتمع إلى ما هو الأفضل ، وتعتمدها سبيلا إلى تحقيق مصلحة الجماعة (الأغلبية صاحبة الحق فى مصطلحات السياسة المعاصرة). أما قوى اليمين فإنها تقف عادة ضد التعديلات والتغييرات الاجتماعية ، ولذا فهى ترفض مسبقاً أغلب إن لم يكن كل المعطيات الاشتراكية وهذا الارتباط بين اليسار وبين الاشتراكية لا ينشأ عفواً ، كما أنه لا يترتب على اختيارات أو توافقات ذهنية مجردة ، ولكنه يمثل الناتج الموضوعى للتفاعل بين الدينامية التى يتصف بها اليسار وبين المستقبلية التى يتسم بها الجهد الاشتراكى .

والنظم والمدارس الاشتراكية يجمعها معاً شروط ثلاثة . وأول هذه الشروط يتمثل فى الملكية العامة لوسائل الإنتاج . أما الشرط الثانى فهو اعتماد التنمية الشاملة وتخطيط الاقتصاد وسائل لتطوير الاقتصاد الوطنى . أما ثالث هذه الشروط ، والذى يترتب تلقائياً على الشرطين الأولين ، فيتحقق بضمان التوزيع العادل لعائد العمل الاجتماعى . وهذا الشرط الأخير يمكن الوصول إليه فقط فى حالة قيام الدولة بتولى المسئوليات المباشرة بشأن توفير وتقديم الخدمات الأساسية للمواطن ، وفى مقدمتها حق العمل ، والمسكن ، والمأكل ، والملبس ، والانتقال .

وطبقاً لدرجات التشدد أو المرونة تجاه الشروط الثلاثة السابقة تتحدد المواقف والخيارات الخاصة ، فتظهر فى إطار الاشتراكية كتيار عام ، عدة روافد فرعية ، أى مذاهب . وقد يؤصل أى من هذه المذاهب اختياراته العملية باعتماد مجموعة من التصورات النظرية . بشأن عملية التطور التاريخى

للمجتمعات . وهذه التصورات ، التى قد تكفى لأقامة نظرية متكاملة أو لا تكفى ، قد تتضمن منهجاً لفهم وتحليل ودراسة التاريخ ، وتحديداً لكيفية حدوث واتجاه حدوث التطور الاجتماعى ، وتعريفاً بالقوانين الموضوعية الحاكمة لعمليات التطور ، ثم تحليلا للقوى الاجتماعية (والسياسية) الفاعلة فى المجتمع وأهداف كل منها ، ودورها ، وأساليب النضال التى تلجأ أو يمكن أن تلجأ إليها لإحداث تراكم تاريخى يحقق فى النهاية بعض أو كل مصالحها

وقد يبالغ أنصار الماركسية وخلصاؤها فى تقديرها فيزعمون أنها دون غيرها الاشتراكية الوحيدة الحقيقية (أو العلمية) . بينما يبالغ خصومها فيصورونها كما ضخما من المغالطات والأخطاء والأحقاد . غير أن هذه المغالاة فى التقدير أو التحقير لا تغير من الحقيقة شيئاً . تلك الحقيقة التى تؤكد أن الماركسية ما هى إلا جزء من الصورة العامة المسماة الاشتراكية ، كبر هذا الجزء أو صغر ، رضى عنه البعض أم لم يرضوا . وكون الماركسية بمثابة الخاص من العام ، فإن الخروج على العام ومحاكمته بمقاييس ومعطيات الخاص يمثل خطأ منهجياً لا يحسن بالمفكرين ، ولا بالمثقفين بصفة عامة ، أن يقعوا فيه .

وقد انطلق الأستاذ الدكتور وصفى من هذا الخطأ (أو التغافل) المنهجى فوضع اليسارية والاشتراكية والشيوعية فى سلة واحدة ، وراح يخلط بينها ، ويهاجمها جميعاً دون تمييز ، وبغير أساس منطقى أو فكرى صحيح . وأنقل من مقاله « ليس المسلمون يساراً ويميناً » بعض ما قاله :

١ – « فالواقع أن الفكر اليسارى – الاشتراكى والشيوعى – هو فكر خاطىء وضار بالمجتمع » .

٢ – « وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، ولذلك فهى تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك فتموت » .

٣ – « إن هذا النظام – يعنى النظم اليسارية – يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد الزعماء الدكتاتوريين ومصادرة حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى حضيض الآلات وبهائم القطيع وينزل على الناس أفظع أنواع التصفيات الدموية والاضطهاد » .

ثم يشير سيادته إلى أنه يكفى فى هذا الصدد ما سمعه عن أنواع النكال الذى صب على رؤوس المسلمين فى الاتحاد السوفيتى .

والمقتطفات السابقة التى أوردناها ، هى بعض ما أورده قلم الدكتور وصفى فى هذا الشأن . ونلمح فيها جميعاً ، ربطاً تحكمياً بين اليسارية وبين الاشتراكية وهو أمر قد لا يطرد كما أوضحت من قبل ، ثم مطابقة بين الاشتراكية وبين الماركسية . أكثر من هذا ، فسيادته ، يقتطع من الخبرات الماركسية ، أيديولوجية بعينها ، هى الأيديولوجية السوفيتية ، ثم يسحب كل ما لحق بها من سلبيات ، قد تكون مرهونة بالظروف والملابسات التاريخية التى صاحبت قيام النظام السوفيتى ، ويضعها قسراً على رؤوس الاشتراكيين واليساريين جميعاً . وأحسب أنه يصير من نافلة القول أن نعود فنؤكد أن وحدانية الحزب ، وأن تغييب الدين ، ليسا من القواعد المطلقة ، ولا حتى فى داخل الكتلة الشيوعية . وقد أعطيت نموذجاً للتعدد الحزبى فى ألمانيا الشرقية فى مقالى « بل المسلمون يسار ويمين » فى العدد الخامس عشر من مجلة المسلم المعاصر . ثم جاءت الأحداث الحية التى نعيشها ونقرؤها بالكاردينال «كارول فوجيتيلا » رأس الكنيسة البولندية فوضعته فى مركز الصدارة فى كنيسة القديس بيتر « بطرس » بالفاتيكان ، حيث أصبح البابا « يوحنا بول الثانى » الرأس الروحى للعالم الكاثوليكى . وكلها أمور تفرض علينا أن نتحرى الدقة فى تناولنا للقضايا والوضعيات المعاصرة ، التى جعلها الإعلام المعاصر ، معرفة مشتركة (مشاعية) بين المفكرين والكتاب وبين القراء العاديين ، حتى لا نبدو نحن الكتاب فى أعين هؤلاء القراء فى صورة متدنية لا تليق بكرامة الفكر ، ولا تتناسب مع مسئولية الكلمة .

ومع كامل الاحترام للأشخاص ، فقد بلغ الخلط أقصاه حين بحث الدكتور وصفى عن عقيدة عامة تقوم على أساسها النظم اليسارية أو الاشتراكية فإذا به يزعم ويقول :

« فالاشتراكى يؤمن بأن الاقتصاد هو الذى يحدد مسار التاريخ وأنه لابد من اتخاذ التدابير الاشتراكية لكى يوافق هذا المسار » .

والمبتدئون فى دراسة الفكر الاشتراكي ، يعرفون أن هذا الدور الحاسم أو الرئيسى للاقتصاد فى التأثير على العملية التاريخية ، وإنما هو احتكا رخاص للماركسية ، دون غيرها من المذاهب الاشتراكية . ونحن نجل الدكتور وصفى أن تكون هذه الحقيقة العلمية قد غابت عنه ، كما نجله أيضاً أن يكون قد عمد إلى استخدامها على هذه الصورة رغم علمه بعدم صحتها . ومناقشة هذه المقولة من ناحية الصحة والخطأ ليس يعنينا . كما أن الدفاع عن المفاهيم الماركسية هو الآخر لا يعنينا ، ويحسن تركه لأتباع وأنصار وخلصاء الماركسية فهم الأحق بذلك ، كما أنهم الأقدر على القيام به . غير أن قدراً من الإيضاح لهذه الفكرة عن دور الاقتصاد التى يطعن بها اليساريون والاشتراكيون قبل الماركسيين يصبح ضرورياً ، كما أن الحد الأدنى من الموضوعية يوجب علينا أن نوضح ولو بصورة عابرة هذه الصياغات التى يلتبس فهمها على الكثيرين . فهناك فرق كبير بين أن يكون الاقتصاد هو العامل الوحيد الحاكم للعملية التاريخية . وبين أن يكون العامل الرئيسى أو الحاسم . كما أن القول بكون الاقتصاد يحدد مسار التاريخ هو غير القول بأن الاقتصاد يصنع التاريخ .

ففى أدبيات الفكر الماركسى ، يقوم الناس بصنع تاريخهم ، أما الذى يحدد تطور التاريخ فهو الظروف المادية (اقتصادية واجتماعية) والقوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية . وعن المادية التاريخية (أى علم تطور المجتمعات فى المفهوم الماركسى) يقول أحد المراجع الكلاسيكية (بل المدرسية) فى شأن فاعلية الجماهير والأفكار فى صياغة العمل التاريخى : « أما المادية التاريخية فقد ربطت الاعتراف بالقوانين الموضوعية للعملية التاريخية ديالكتيكيا بفهم التاريخ كنتيجة لنشاط الجماهير ، وكشفت عن التأثير الواقعى للأفكار ولمبادرات الأفراد والجماهير على سير التاريخ »(١) .

فالمسألة إذن ليست بالإطلاق ، ولا بالبساطة ، اللذين يتيحان للبعض أن يستخدم بعض الأفكار والصياغات فيجردها من دقتها العملية ، ومن

---

(١) ف . كيللى ، م . كوفالزون ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، دار الجماهير بدمشق ، (١٩٧٠) .

خصوصياتها ، ليدين بها كل الأفكار والفاعليات اليسارية والاشتراكية التى عرفها التاريخ المعاصر .

تبقى ملاحظة بشأن ما يبديه الدكتور وصفى من إدانة لكل من الاشتراكية والرأسمالية ورفض لكليهما . إن هذا الموقف يبدو واضحاً فى الصياغات العامة أو الإنشائية . أما عند تناول القضايا التفصيلية ، فإن مواقف سيادته تكون متحاملة على الاشتراكية والفكر الاشتراكى ، بينما هى منحازة إلى الرأسمالية والفكر الرأسمالى . فالنظام اليسارى الذى يقوم — فى رأى سيادته — على أسس مخالفة لطبائع الأمور ، يؤخذ عليه كما يقول : « أنه يلغى نظام السوق والتعامل الطبيعى والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه الاصطناعية المتحكمة بنظم الغرائز الإنسانية الصالحة » . وهى صياغة لست أحسب غلاة الرأسماليين أنصار الاقتصاد الطبيعى ، يمكن أن يقولوا أكثر منها للدفاع عن نظامهم ، أو للطعن فى النظام الخصم . كما أن سيادته فى موضع آخر من مقاله يزعم أنه : « من العسير مثلا أن ننطلق من الإسلام فى اعتماد وسيلة التأميم » . وهو بهذا القطع إنما يقدم الحصانة الأكيدة للاستغلال الرأسمالى ، كما أنه يحرم الفاعلية الاشتراكية من إحدى أدواتها الرئيسية المستخدمة فى إقامة العدل الاجتماعى . وكان الأجدر بسيادته بدلا من المصادرة المطلقة لفكرة التأميم ، خاصة وأنها لم تعد غريبة حتى فى أعتى المجتمعات الرأسمالية ، كما أنها لم تكن غريبة فى مجتمعات الإسلام الأولى ، ثم إنها قد أثبتت فعاليتها فى إعادة الثروات القومية فى بلاد المسلمين (بترولية وغير بترولية) إلى أصحابها الشرعيين بعد أن كانت حكراً للاستعمار الاقتصادى الغربى ... أقول كان الأجدر به أن يقدم الضوابط الإسلامية لاستخدام التأميم أداة لعلاج الظلم القائم فى المجتمع دونما تفجير لينابيع للظلم جديدة . وإننى أكتفى هنا بأن أضع أمام سيادته بعض ما كتبه المرحوم الأستاذ سيد قطب فى هذا الصدد[1] ، حيث يقول :

« وفى يد الدولة أن تنزع من الملكيات ، وأن تأخذ من الثروات — بنسب

---

(١) سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الشروق ، (١٩٧٤) ، ص ٤٣ ، ٤٤ .

مغينة — كل ما تجده ضرورياً لتعديل أوضاع المجتمع أولمواجهة نفقات إضافية ضرورية لحماية المجتمع من الآفات ... » .

« بل فى يد الدولة أن تنزع الملكيات والثروات جميعاً ، وتعيد توزيعها على أساس جديد ، ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التى يعترف بها الإسلام . ونمت بالوسائل التى يبررها ، لأن دفع الضرر عن المجتمع كله ، أو اتقاء الأضرار المتوقعة لهذا المجتمع أولى بالرعاية من حقوق الأفراد ... » .

نظم وأيديولوجيات

فى أحد أشهر كتب التنظيم السياسى والإدارى للدولة فى تراثنا الخصب ، استعرض أبو الحسن الماوردى مسألة الإمامة ، وبحث فى سبل انعقادها ، وقدم مجموعة من الخيارات العملية التى يجب الوقوف عندها للتعلم والاعتبار والفهم .

وقد سجل الإمام الماوردى أن الإمامة تنعقد من وجهين ، أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، وثانيهما بعهد الإمام من قبل .

وعدد من تنعقد بهم الإمامة من أهل الاختيار قد يكون كل أهل العقد والحل من كل بلد ، وهذا الأسلوب مدفوع بأن بيعة أبى بكر انعقدت بمن حضرها فقط ، وقد يكون خمسة قياساً على العدد الذى اجتمع على بيعة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة ثم تابعه بقية الناس عليها فيما بعد ، وقد يكون ثلاثة يتولاها أحدهم ويشهد بها الآخران جرياً على المشابهة مع عقود النكاح التى تصح بولى وشاهدين ، وقد تنعقد بواحد فقط لأن العباس قال لعلى رضى الله عنهما : أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان .

أما انعقاد الإمامة بعهد من قبل فقد يكون العهد بها إلى واحد أو أكثر كما ذكر الماوردى . فقد عهد بها أبو بكر إلى عمر ، بينما عهد بها عمر إلى

الستة من أهل الشورى . كما يحق للخليفة أن يعهد بالإمامة إلى اثنين أو أكثر ويرتب الخلافة فيهم مثلما عهد سليمان بن عبد الملك بها إلى عمر بن عبدالعزيز ثم إلى يزيد بن عبد الملك ، ومثلما رتبها الرشيد فى ثلاثة من بنيه ، فى الأمين ، ثم المأمون ، ثم المؤتمن(١) .

فالاختيارات والبدائل التى يطرحها الماوردى ، كما يبدو فى المستخلصات السابقة المأخوذة من أحد أبواب كتابه ، ما هى إلا انعكاسات مباشرة للخبرات التاريخية التى عاشها الماوردى أو تراكمت لديه . وإذا كانت بحوث مسألة الإمامة ما هى إلا بلورة دستورية أو قانونية أو تنظيمية لتلك التراكمات التاريخية ، فإن قضايا الإمارة والوزارة والقضاء والحسبة والولايات العامة تجرى عليها هى الأخرى ، ومن باب أولى ، فاعلية وتأثير الخبرة التاريخية .

ومنهج الماوردى فى عرضه للأحكام السلطانية والولايات الدينية يمثل إحترام القدامى لتأثير وفاعلية الحركة التاريخية ، وقدرتهم على التمييز بين الثابت والمتغير فى المعطيات الإسلامية ، نظرية كانت أو عملية ، كما يعبر عن الطاقة النفسية العظيمة التى تجعلهم يحرصون على الخضوع لمقتضيات الدرس العملى للقضايا السياسية والاجتماعية فيبتعدون عن الخلط بين ما هو فقه محض تفرزه الاجتهادات البشرية الإنسانية وما هو تشريع إلهى ملزم بنصه ملزم بدلالته . وهو احترام نحمد الله أنه لا يزال مستمراً فى كتابات كثيرين من المحدثين من أمثال المرحوم الأستاذ السنهورى ، والشيخ محمد الخضرى ، والدكتور عبد الحميد متولى ، وكثيرين غيرهم ممن تعرضوا لمسائل الولايات بصفة عامة ، ومسألة الخلافة على وجه الخصوص . وقد قدم الأستاذ فتحى عثمان عرضاً جيداً ، فيه الكثير من الإحاطة ، لاستمرار هذا الاحترام وذلك الفهم الصحيح للتراكمات التاريخية المتعلقة بالنظم السياسية والإدارية فى مجتمعات المسلمين فى عدد سابق من مجلة المسلم المعاصر . بل وأكد سيادته أن هذه النظم

---

(١) أبو الحسن على بن حبيب الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ، (١٩٧٣) ، ص ٦ — ١٥ . (والمنقول هنا إعادة عرض وتلخيص لهذه الصفحات) .

إن هى إلا قطعة من التاريخ ، وقرر بشأن أمور الخلافة والحكم أن : « كل هذه أحداث تاريخية لابد من تدبرها تماماً ، وقد تفهم بالقياس إلى ظروفها الخاصة المادية والاجتماعية . ولكن لا يمكن اعتبارها بحال سوابق ملزمة أو أحكاماً عامة مطردة [1]» .

وإن دل هذا كله على شيء فإنما يدل على أن الحكم فى الإسلام ، تنظيما وإدارة ، مؤسسات وإجراءات ، ليس مفروضاً من السماء لا رأى للناس فيه كما يدل على أن أية خبرة سابقة فى هذه المجالات ليس لها قداسة يترتب عليها إلزام قهرى للمسلمين المعاصرين بمحاكاتها . وكل ذلك ينتهى بنا إلى القبول بما قاله الدكتور العميد طه حسين تعليقاً على ما يخدع عنه البعض بشأن نظام الحكم فى الصدر الأول من حياة المسلمين : « والذين يظنون أن نظام الحكم فى هذا الصدر من حياة المسلمين كان إلهياً يخدعون عن رأيهم هذا بما يجدون فى أحاديث الخلفاء وخطبهم ، وفى أحاديث الناس عنهم وإليهم من ذكر الله وأمره وسلطانه وطاعته ، يحسبون أن هذا كله يدل على أن نظام الحكم منزل من السماء ، مع أنه لا يدل فى حقيقة الأمر إلا على شيء يسير خطير فى وقت واحد ، وهو أن الخلافة عهد بين المسلمين وخلفائهم ، وأن الله أمر المسلمين بأن يوفوا بعهد الله إذا عاهدوا ... [2]» .

والإسلام لا يترك مساحة متسعة يمارس فيها المسلمون اجتهادهم لتشكيل الحياة فى مجتمعهم فيما يتعلق بالشئون الدستورية فقط ، ولكن فى الشئون الاقتصادية ، وفى التكيفات الاجتماعية أيضاً . وهذه الجوانب الثلاثة (الدستورية والاقتصادية ، والاجتماعية) تتكامل مع بعضها وتتداخل فتكون البنية الكلية للنظام الاجتماعى بمعناه العام .

---

(١) فتحى عثمان ، تراث الفكر الإسلامى فى النظم السياسية والإدارية قطعة من التاريخ ، مجلة المسلم المعاصر ، العددان الأول والثانى ، (أبريل ١٩٧٥) ، ص ٨١ .

(٢) طه حسين (الدكتور) ، الفتنة الكبرى ، الجزء الأول - عثمان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثامنة ، (١٩٧٠) ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

وفى كل من هذه الحالات الثلاثة فإن المبادىء العامة ، أو الكليات ، أو المؤشرات ، أو المنائر الفكرية التى جاء بها الإسلام (أى التسميات تشاء) قائمة وراسخة ، ولكن التفاصيل ، والدقائق ، والحشوات ، والإجراءات ، كلها أمور متروكة للمسلمين يبدعون فيها ، ويكيفونها وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان .

ففى التنظيم الدستورى للدولة تجب الإمامة ، عقلا وشرعاً ، كما أن الشورى هى الأخرى مأمور بها ، ويأثم من يخرج عليها . ولكن الشرع ترك للمسلمين تحديد مواصفات الإمام ، وكيفية اختياره ، وأساليب المشاورة ، وكيفية بلورة التشكيلات الدستورية ومؤسسات الحكم ، وتكييف العلاقات بين هذه المؤسسات وبين بعضها البعض ، وكذلك العلاقات بينها وبين جماهير المسلمين . وفى الجانب الاقتصادى ، فإن الضوابط الكلية لكيفية مداولة الأموال فى المجتمع المسلم قائمة ، ولكن الأمور المتعلقة بالأشكال المتنوعة للملكية ، وكيفية إدارة هذه الملكية ، والأساليب العملية لتوزيع عائد هذه الملكية ، الفردى منها والجماعى ، متروكة كلها للمسلمين يقيسونها بمقاييس الزمان والمكان ، وهى تتبدل من وقت إلى وقت ، وتتغير من موقع إلى موقع . أما فى مجال العلاقات والمواضعات الاجتماعية ، فضيما عدا الأخلاق منها ، وفيما عدا الجرائم الاجتماعية التى أقيمت بشأنها الحدود ، فإن التشكيل التفصيلى المعقد لهذه العادات والسلوكيات الاجتماعية يخضع أول ما يخضع لمقتضيات الواقع بما يفرزه من عرف واستحسان واختيارات تراثية وتأثيرات معاصرة ، طالما أن أياً من ذلك كله لا يتجاوز ما تقتضيه الكليات الإسلامية الثابتة نصاً ودلالة . ولعل هذا هو بعض ما دعا الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى ، وهو واحد من أساتذة القانون العام الذين دأبوا فى إخلاص على دراسة مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ، إلى الانتهاء إلى نتيجة مشابهة حيث يرى أن : « المعاملات ، عدا الأحوال الشخصية والمواريث ، وهى تشمل ما تطلق عليها القوانين المدنية والتجارية والدستورية والإدارية ، وغيرها من مختلف فروع القانون ، وهذه هى التى تهمنا هنا ، وهى التى نعنيها فى الواقع بالكلام فى

هذه النبذة ، قد اقتصر القرآن بصددها على بيان القواعد العامة ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات اللهم إلا فى النادر (كأحكام المواريث والأحكام المتعلقة بالأسرة كمسائل الزواج والطلاق) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان، وتتطور بتطور ظروف الزمان (١)»

ولست أحسب أحداً يجرؤ على الزعم بوجود مطابقة بين نظام الحكم فى الصدر الأول ، ونظام الحكم الملكى العضوض لدى الأمويين ، أو نظام الحكم المتأثر بالموالى لدى العباسيين ، أو تطابق أى من هذه الصور الثلاثة مع الصور التى قام عليها نظام بل نظم حكم الأمراء المماليك ، أو التى كان عليها نظام حكم الخلفاء الأتراك من بنى عثمان ، فأوجه الخلاف ، بل والتناقض ، بين هذه الصور المتعددة كبيرة للغاية ، ليس فى الشكل فقط ، بل وفى الجوهر أيضاً . وليس يحل هذه التناقضات ، أو يبطل تلك الاختلافات ، أن يكون رأس الدولة فى هذه المراحل جميعاً قد أسمى نفسه أو أسماه الناس « الخليفة » . فالتقويم الحقيقى للنظام — أى نظام — لا ينبنى على ألقاب الحاكم او الإمام ولكنه ينبنى على فعل الإمام وصفاته ، كما ينبنى على فلسفات ومواصفات مؤسسات الحكم والإدارة التى تشاركه مسئولية القيام على شئون المجتمع .

والنتيجة الموضوعية التى تنتهى إليها جميع التحليلات السابقة ، هى أن المبادىء الكلية لنظام الحكم فى الإسلام ثابتة ومستمرة ، لا يحولها تنقل الزمان ولا تغير المكان . أما نظام الحكم ذاته فهو متغير متحول يدور مع الزمان ويتكيف مع المكان . فالتعدد التاريخى لنظم الحكم التى عرفتها مجتمعات الإسلام أمر لا شك فيه ، واستمرار هذا التعدد هو فى حكم المؤكدات التى لابد وأن تحدث فى الحاضر وفى المستقبل أيضاً . ومن هنا فإن الذين يحاكمون الآخرين بادعاء دخولهم إلى النظام الإسلامى أو خروجهم منه ، عليهم أن يوضحوا لنا ما يعنون بالنظام الإسلامى . فإن كانوا يطلبون منا أن نعيش معهم

---

(١٤) عبد الحميد متولى (الدكتور) ، الإسلام ومبادىء نظام الحكم فى الماركسية والديموقراطيات الغربية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، (١٩٧٤) ، ص ١٦ .

إحدى صور الماضى التاريخى ، فلا لقاء بيننا وبينهم ، فهم شغوفون بعيش الماضى ، بينما نحن نعيش الحاضر ، ونصر على عيشه ، بل ونرتب لعيش المستقبل أيضاً . أما إذا كانوا يعنون بالنظام الإسلامى تصوراً للمجتمع المسلم المعاصر مؤسساً على مبادىء الإسلام الكلية ومؤشراته ، فنحن متفقون وهم ، وإن كنا نرجو منهم أن يتجنبوا التعميم والتعتيم وأن يوصفوا لنا الوسائل والكيفيات التى تقوم عليها الأبنية الدستورية والاقتصادية والاجتماعية لذلك المجتمع . ولعل فى ذلك التعقيب الرد الكافى على ما يبدو فى كتابات الدكتور وصفى حول التعارض بين الممارسة السياسية فى صورها المعاصرة وبين مقتضيات الانتساب إلى الإسلام ، مما قد يصحح الوهم أو الزعم بأن فى الانتماءات السياسية وفقاً لمقاييس العصر وأساليبه خروجاً على النظام الإسلامى .

وكنت فى مقالى المعنون : « بل المسلمون يسار ويمين » قد أكدت ضرورة أن نتمم تفرقة بين الدين وبين الأيديولوجية . ولكن الأستاذ الدكتور وصفى يرى غير ذلك ويصر عليه . وهو إصرار يبدو غريباً وغير مفهوم ، بل ومتناقضاً ، خاصة وأن سيادته قد اتهمنى بأن بعض أقوالى لا تنم عن تقدير حتميقى للإسلام ، وهو حكم أعتب عليه فيه ، خاصة وأن ما اجتزأه من مقالاتى وبنى عليه حكمه هذا كان مبتوراً عن السياق ومشوهاً . وإذا كان هذا الاتهام يعنى بمفهوم المخالفة أن سيادته هو الذى يحمل التقدير الحقيقى للإسلام ، فإن دعوته إلى النزول بالدين إلى مستوى الأيديولوجية إنما يعبر عن خلل فى منهجية البحث يجب الوقوف عنده .

وهذا التناقض الذى وقع فيه الدكتور وصفى إنما ينشأ عن التعميم الذى لجأ إليه فى تعريفه للأيديولوجية . فهو يعرفها بأنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملى بالتخطيط والتنفيذ . وهذا التعريف شديد العمومية ، ويغفل أو يتغافل عن المرور الحياتى (الاجتماعى) الذى تلعبه الأيديولوجية فى زمن ما ، وفى مجتمع ما ، ولمصلحة قوة اجتماعيةما وهذا الدور الحياتى العملى للأيديولوجية ، هو الذى ينفي عنها صفات

الاستمرار والثبات ، مما يقيم تفرقة واضحة بينها وبين الدين . وقد عاب الدكتور وصفى التعريف الذى قدمته للأيديولوجية بدعوى أننى أنظر للموضوع نظرة اجتماعية بحتة . ولما كان ذلك التعريف مأخوذاً عن الموسوعة الدولية (والناشر كورلير بنيويورك) ، وهى صادرة فى أمريكا الرأسمالية ، وتعبر عن فهم غربى رأسمالى للمصطلح ، فقد رأيت أن أقدم مجموعة أخرى من التعريفات للمصطلح منسوبة إلى يساريين واشتراكيين وماركسيين تتنوع مواقعهم وتصدر تصوراتهم عن آفاق سياسية شتى(١) . فرايمون أرون يعرف الأيديولوجية بأنها : « منظومة لتفسير العالم الاجتماعى تنطوى على نظام من القيم المقبولة ، وتقترح إصلاحات ينبغى إنجازها وانقلاباً يخشاه الناس أو يأملونه » . ويعرفها آدم شاف بأنها : « منظومة من الآراء تحدد ، من جراء اعتمادها على منظومة من القيم المقبولة ، اتجاهات الناس وسلوكهم إزاء أهداف التطور المتوخاة وأهداف المجتمع والفئات الاجتماعية أو الفرد » . بينما يعرفها لويس ألتوسر بأنها : « منظومات من التصورات — صور وأساطير وأفكار أو مفاهيم — لها منطقها ودقتها الخاصان بها ، وتتمتع بوجود دور تاريخى فى قلب مجتمع معين » . وهذه التعريفات ، مع التعريف السابق المنقول عن الموسوعة الدولية ، كلها تؤكد أن الأيديولوجية ليست مفاهيم مجردة وليست منبتة الصلة بالواقع الاجتماعى ، كما أنها ليست تحمل صفات الديمومة ، التى حاول الدكتور وصفى أن يخلعها عليها ، حتى يتمكن من وصف الدين بأنه أيديولوجية أو مذهبية .

والدين (أو العقيدة الدينية) هو أقرب إلى الفلسفة بمعناها العام منه إلى الأيديولوجيا . فكلاهما — أى الدين والفلسفة — إنما يعبر عن نظام فكرى ، قد يكون نشأ فى بيئة اجتماعية معينة ، ولكنه يتضمن عناصر تجريدية متنوعة ، تعلو على مشكلات ذلك الواقع ، وإن كان فى ذات الوقت تطرح تصورات كلية لكيفية التفاعل العام مع ذلك الواقع . وقد يكون فى الدين أو فى الفلسفة

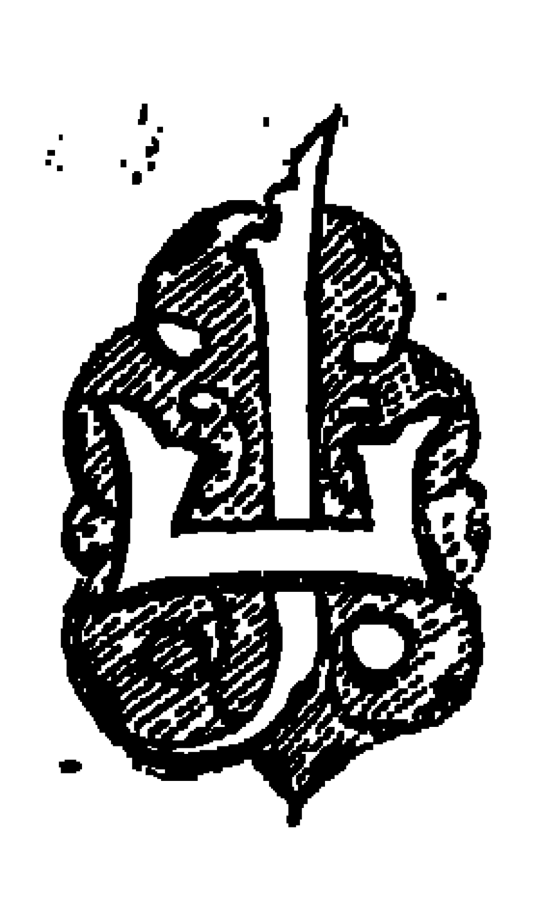
---

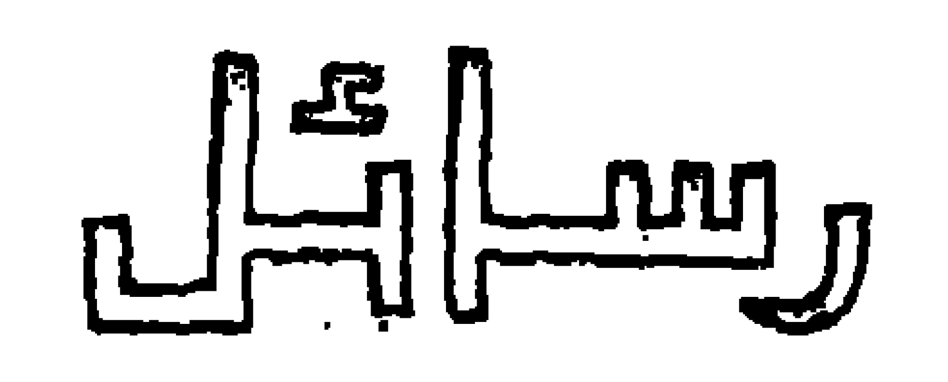
(١) فرناند دومون ، الأيديولوجيات ، ترجمة وجيه أسعد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا ، (١٩٧٧) ، ص — ٥ . (والتعريفات الثلاث المذكورة منقولة عن هذا الكتاب)

عناصر أيديولوجية ، بل وقد يكون لكل منهما وظيفة أيديولوجية (أى دوراً اجتماعياً ما) ، ولكن حين يقال أن الدين أو الفلسفة أيديولوجية فإن هذا التفسير يكون أوسع مما يجب للأيديولوجية . وكما أن الفلسفة الواحدة يمكن أن تفرز أيديولوجيات متنوعة وهو الأمر الذى نشهده فى مجتمعنا المعاصر ، فكذلك الدين يمكن أن يقوم على أساس منه تصورات متنوعة ، أى أيديولوجيات . إن امتزاج الزمان والمكان مع المبادىء العامة أو الكليات أو التجريدات فى الدين (أو الفلسفة) إنما يخلق نظاماً محدداً للعمل الاجتماعى يصلح لواقع بعينه ولفترة تاريخية بذاتها . وهذا النظام المحدد هو ما نطلق عليه الأيديولوجية . وحتى فى الظروف الواحدة أو المتشابهة ، ومن البدايات المشتركة ، فإن عملية المزج بين المعطيات النظرية وبين المعطيات الواقعية ، تتشكل وفقاً لمناهج وأهداف ومصالح القائمين بعملية المزج هذه . ولعل فى هذا التفسير الصحيح لكون البعض يستطيع أن يؤسس على المعطيات الدينية بناءاً فكرياً وتنظيمياً يكون بمثابة قوة مستقبلة تخدم التطوير الحضارى ، والتحديث الاجتماعى وترعى المصالح المرسلة للعباد ، بينما يستخدم البعض الآخر نفس المعطيات ليقيم سدوداً من التخلف يقاوم بها حركة التقدم ويعوق بها فاعلية التغيير الاجتماعى .

تبقى ملاحظة أخيرة أجدنى مضطراً للوقوف السريع أمامها ، رغم ما يبدو فى ردى هذا من الطول ، ولكننى سأوجزها قدر ما أستطيع . فقد كتب الأستاذ الدكتور وصفى فيما كتب ، أن الأيديولوجية الإسلامية جوهرها التوحيد ، وبالتالى فإن أحداث التاريخ ــ كما قال ــ أحداث إلهية ، وأنه من الإشراك أن ننسب شيئاً منها لغير الله . وصياغة الدكتور وصفى للقضية بهذا الشكل صحيحة ، ولكن تكييفها الفلسفى وبعدها الحياتى كلاهما غير صحيح : فالعقيدة فى الإسلام صلبها التوحيد ، ولكن الشريعة صلبها العدل . وأية أيديولوجية (مذهبية) إسلامية صحيحة يجب أن تقوم عليهما كليهما . فالمسلمون لا يتميزون عن غيرهم بأنهم أهل التوحيد ، ولكنهم يتميزون بأنهم أهل التوحيد والعدل . والتوحيد هو الاستمرارية العقيدية فى الدين الإسلامى ، أما

العدل فيقوم على المزج بين المبادىء الكلية فى الإسلام وبين الواقع الاجتماعى والخبرات المعاصرة ، وهذا المزج هو الذى يشكل من التصورات العامة فى الإسلام تصورات أيديولوجية تصلح لواقع معين ولزمان محدد . أما عن كون أحداث التاريخ أحداثاً إلهية ، فهى قولة حق آسف إذ أقول أنها لا تؤدى إلى الحق . ويكفى أن أشير هنا إلى أن المسلمين جميعاً يؤمنون بقدرة الله وإحاطته وعلمه. ولكنهم مدعوون أيضاً للأخذ بالأسباب وللإيمان بأن لله سنناً فى خلقه ، كونية أو اجتماعية ، وأن الأحداث تجرى وفقاً لهذه السنن . وهذه السنن عندما نكتشفها نحن البشر المعاصرين ونتعرف عليها نسميها القوانين . وبالتالى فإن أحداث التاريخ تجرى وفقاً لهذه القوانين... ولا يفوتنى فى هذه السطور الأخيرة أن أذكر الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى بأن هذه القضية التى يثيرها (فى نهاية القرن الرابع عشر الهجرى) قد تم حسمها فى القرن الثالث الهجرى ، ومنذ كان السلف الأول من علماء الكلام المسلمين يناقشونها تحت عنوان : « خلق الأفعال » ... ثم أتساءل مخلصاً : هل يصح ، عقلا أو شرعاً ، أن نظل ندور فى طاحونة الجدل الكلامى وننصرف عن واقعنا ؟ .. أرجو أن تكون الإجابة بالنفى ، لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم





أقوال الصحابة
بين مصادر التشريع الإسلامي

رسالة ماجستير مقدمة من / محمد عبد الحميد جعفر الى قسم الشريعة الاسلامية بكلية دار العلوم ، أشرف عليها الشيخ عبد العظيم معاني ، نوقشت في (مارس ١٩٧٨) واجيزت بتقدير جيد جدا .

هناك اتفاق يبلغ حد الإجماع على الدور الذى قدمه صحابة رسول الله لدين الله ، وجاء ذلك كأثر من آثار مدرسة النبوة ، فقد هداهم الله للإسلام ، ومن عليهم بصحبة رسول الله محمد ، فعاشوا نزول الوحى بما يستلزمه من تشرب لما جاء به وعمل فعلى بمقتضاه ، وعايشوا السنة المطهرة فعلا من رسول الله وقولا وتوجيها أو تقريرا لما كان يحدث من أصحابه ، وبلغ بهم الحرص حدا جعلهم يسألون ويستفسرون عما يدور بأذهانهم من أمور دينهم ودنياهم وكأنما بهم كانوا يدركون حقيقة الدور الذى ينتظرهم بعد أن لحق رسول الله بالرفيق الأعلى ، فأدوه حقاً وصدقاً ، وقدموا لدين الله ما ينتظر من قوم تربوا فى ظروف الوحى ونعموا بالتلقى والاستيضاح من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكل هذه الملابسات عرف تاريخ التشريع منهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين ، وامتلأت كتب هذه العلوم بآرائهم اجتهادا ونقلا. غير أن الأمر يبدو غريبا حين نرى تقديم مذاهب الأئمة المجتهدين على مذاهبهم وأقوالهم بل إن قوما أنكروا الأخذ بأقوال الصحابة وقدموا عليها قول من هم أقل علما ودراية. وغدا أمر حجية أقوال الصحابة يحتاج إلى بيان ، يزيل اللبس ويضع الأمور مواضعها الحقيقية فى أناة البحث وتجرد المخلصين.

كل هذه الدوافع كانت وراء هذا البحث الذى نقدمه :

(أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامى) كما ذكر صاحب البحث فى مقدمته.

وقد عالج الباحث المسائل الضرورية للموضوع فى مقدمة ، وتمهيد ، وأربعة أبواب ، وخاتمة.

أفصحت المقدمة عن ملابسات دراسة هذا الموضوع اختيارا ومنهجا وتطبيقا.

وأما التمهيد فقد قسمه الباحث إلى ثلاثة فصول ، تضمن الأول منها تعريف الصحابى على ألسنة رجال اللغة ، ومدلول هذا اللفظ فى العرف العام ، ثم فى مفهوم علماء الحديث وعلماء الأصول . وخرج من هذا التطواف بنتيجة مؤداها أن هذه الميادين التى ذكرها تسوى بين الصحابى وبين الصاحب من الناس الأمر الذى جعله يرفض هذا الرأى ويرى أن الصحابى لفظ لابد من أن يفهم فى ضوء الدور الذى أداه الصحابة وأثبته التاريخ لهم ، وإن هذه التسمية لم تعرفها لغة العرب قبل عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولا حظى بها قوم بعد من صحبوه ووقفوا بجانبه.

وجاء الفصل الثانى من التمهيد ليعالج موضوع عدالة الصحابى ، وكيف أنها ثابتة بالنص القاطع ، الأمر الذى يجعل من المرفوض ذمهم ورفض عدالتهم أو تجريحهم ، واقتضاه هذا أن يتعرض لمن يقصر العدالة على الصحابى الذى لازم الرسول صلى الله عليه وسلم مدة طويلة ، فرفضه وقدم الدليل على خطأ فيه ، كما عرج على من نحا نحو «واصل والنَّظَّام» فى ذم الصحابة واتهامهم بسبب الحروب التى دارت بينهم مقدما الدليل على خطأ هذا المنحى ، ومثبتا بالتمحيص الدقيق كيف أن هذه الحروب لا تصلح أساسا لاتهام الصحابة وتجريح تاريخهم ، وفى ختام هذا الفصل ارتضى لنفسه ولمن يوافقه من المسلمين أن تقف من هذه الخلافات موقفا تتمثل فيه قول الله تعالى : «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون».

أما ثالث فصول التمهيد فقد كان المدخل لموضوع الدراسة بعامة

إذ تعرض فيه للمراد بقول الصحابى ورأى من خلال استقرائه — أن قول الصحابى ينحصر فيما يلى :

١ — قول هو من السنة حقيقة : كأن يكون موضوع الفتوى أمر لا يجرى فيه القياس أو يجىء فيه القياس ، ولكن الحكم جاء على خلافه .

٢ — قول لا دليل فيه على السنة أو الرأى ، ولم يقع عليه الخلاف من الصحابة ، وهذا يغلب فيه أن يحمل على السنة لأن السماع أصل فى حق الصحابى .

٣ — قول هو من اجتهاد الصحابى حقيقة ، وذلك إذا كان على صورة القياس ، أو أعلن الصحابى أنه من رأيه ، أو وقع بين الصحابة خلاف عليه .

٤ — قول يحمل شبهة الإجماع ، وهو القول الثانى أو الثالث إذا نقل إلينا بعد أن اشتهر بين الصحابة ، ولم ينقل معه موافقة أو خلاف أو سكوت من جانب الصحابة .

وبهذا التصنيف لما يمكن أن يجرى فيه قول الصحابى من مواقف يأخذ التمهيد تمامه وكماله .

أما الباب الأول فقد كان غوصا فى أعماق الموقف الحنفى من حجية أقوال الصحابة . وقسمه الباحث إلى تمهيد وثلاثة فصول ، لمس فى التمهيد مسألتين هما : شرط بعض الحنفية أن يكون الصحابى فقيها ، والباحث لا يرى هذا الشرط بل يرى إلغائه حتى لا نضيع جزءا ما من السنة والمسألة الأخرى هى : إطلاق الحنفية التقليد والحجية على الأخذ بأقوالهم ، وانتهى الباحث إلى أنهم أرادوا بالتقليد الأخذ بدليل الحكم .

وفى الفصل الأول من هذا الباب تناول البحث رأى الحنفية فى قول الصحابى إذا كان توقيفا .

وقد تأكد إجماع الحنفية على حجيته ، لأن الاحتجاج به إنما هو احتجاج بالسنة . وتعرض — بمقتضى البحث — للمسائل المذكورة فى هذا الصدد سردا وحكاية لما اعترض به عليها ثم ردود الحنفية على هذه الاعتراضات .

وفى الفصل الثانى كان الحديث عن رأى الصحابى فى فقه الحنفية ، وهذا الرأى يجىء :

١ – رأى اشتهر بين الصحابة : وهذا إما أن يكون متفقا عليه أو مسكوتا عنه ، أو مختلفا فيه من جانب الصحابة ، وهو أصل فى اجتهاد الحنفية ، غير أن الحجة فيه للإجماع ، وإن خالف بعضهم (كالكرخى) فى فى إجماع السكوت ، لأن السكوت عنده دليل الإنكار .

٢ – رأى لم يشتهر بين الصحابة : وهو الرأى المقصود بالحجية فى فقههم ، وفى هذا الصدد ذكر الباحث اختلاف الحنفية فى حجية هذا الرأى بين رافضين وهم قلة ، ومؤيدين وهم كثرة وفى ختام هذا الفصل يميل الباحث إلى رأى المؤيدين الذين يقدمون رأى الصحابى على القياس .

وفى الفصل الثالث من هذا الباب . يبين الباحث موقف أبى حنيفة من هذا الأمر ، وبعد أن يقدم الأدلة التى ترد رأى من يقول إن أبا حنيفة لا يعتبر مذاهب الصحابة ، يقول : « وانتهيت إلى أن أبا حنيفة يقدم الكتاب والسنة ، ثم يأخذ بأقوال الصحابة ، مقدما أراء الخلفاء الأربعة ، ثم أقضية جميع الصحابة ، فإن اختلفوا اختار من بين أقوالهم ، ولا يخرج عليها باجتهاد من عنده ، فإن لم يكن شيء من ذلك لجأ إلى القياس ضرورة .

وفى الباب الثانى كانت الرحلة داخل فكر المالكية أصولا وفروعا وذلك لمعرفة موقف المالكية من القضية المطروحة وهى حجية قول الصحابى بين مصادر التشريع . وجاء هذا الباب فى فصلين اثنين :

الأول : اضطلع بمهمة تحقيق آراء المالكية ومناقشتها واستقراء الفروع فى المصادر الفقهية المالكية ، ثم تكون نتيجة هذا التحقيق والاستقراء : « وجدت الاتفاق على أخذ مالك بمذاهب الصحابة ، وأنه يضع قول الصحابى بين أصوله ، وأن القول عند مالك لم يقسم كما قسم عند الحنفية ، وإن مالكا يأخذ بقول كل صحابى دون أن يعين بعضهم ليأخذ منه ومالك : وإن أخذ

بمسائل التابعين على سبيل الاستئناس فإنه يدرك الفرق بينهم وبين الصحابة .

أما الفصل الثانى فقد حدد فيه الباحث مكانة قول الصحابى بين أصول مالك وفيه يتعرض لموقف مالك حين يوفق بين السنة وقول الصحابى إذا تعارضا ، كما يبين علاقة قول الصحابى بالإجماع وهو ما عرف عند مالك بعمل أهل المدينة .

ومن خلال هذا الفصل يتبين أن مالكا يقدم قول الصحابى على القياس الأمر الذى يزداد وضوحا من خلال ما ذكر الباحث من مسائل الموطأ العديدة .

وفى الباب الثالث يجىء دور مذهب الشافعى ورأيه فى حجية قول الصحابى وقد جاء هذا الباب فى أربعة فصول :

ففى الفصل الأول كان الحديث عن المواقف المختلفة للفقهاء ، إذ وجد من الفقهاء الشافعيين من يرفض الأخذ بقول الصحابى كما وجد بينهم من يؤيد هذا الأخذ ، ومع كل دليله الذى ينسبه إلى الشافعى نفسه الأمر الذى يوقع فى الحيرة والارتباك ، وقد ذكر الباحث بصدد هذه الحيرة أنه تصفح « الأم » للشافعى فلم يجد إلا رأيا واحدا بينما نسب إلى الشافعى سبعة آراء على الأقل بين القديم والجديد فى مذهبه .

وفى الفصل الثانى : كان ما اقتضاه الموقف فى الفصل الأول إذ أصبح من الضرورى معرفة الحقيقة فى رأى الشافعى من خلال نصوصه ، وهذا ما فعله الباحث إذ عكف على دراسة الشافعى نفسه من خلال فكره وآرائه فى مذهبية القديم والجديد ، ووجد أن قول الصحابى أصل مستقل عنده فى تشريع الأحكام .

وفى الفصل الثالث : قسم الباحث الرأى بين الصحابة من حيث الشهرة وعدمها ورأى أنها تكون :

١ – رأى لم ينتشر بين الصحابة ، أو لم يعلم هل انتشر أم لا .

٢ – رأى انتشر وحظى بموافقة الصحابة .

٣ – رأى انتشر وقوبل بالسكوت .

٤ – رأى انتشر وخولف من بعضهم .

ثم يقول الباحث : « أما إذا لم ينتشر الرأى وانتشر وخولف ، فقد اجتمعت نصوص الشافعى ومسائله على اعتبار كل واحد منهما حجة شرعية تتقدم على القياس ، أما الرأى إذا اشتهر ووافق عليه جميع الصحابة فإن الحجة فيه للإجماع ، غير أن هذا الرأى يندر وجوده فى نظر الشافعى ... أما إذا نقل الرأى مسكوتا عنه فإن الشافعى يعتبر الحجة فيه لذاته ، وينفى الاجماع السكوتى بقوله « لا ينسب إلى ساكت قول » .

وفى الفصل الرابع : يقف الباحث مع « الأم » للشافعى وقفة خاصة يستجلى بها الأمر ويزيده تأكيدا ، ومن خلال هذه الوقفة يذكر الباحث مؤكدا سبب اعتبار الشافعى لقول الصحابى وكيف أنه نبه المجتهدين إلى آثار الصحابة ، وحذرهم من الخروج على آرائهم للاجتهاد فإن هذا بدعة ، وقد ذكر الباحث من المسائل ما يؤكد أن وقفته الخاصة مع الأم لم تضع هباء ولم تكن عبئا على البحث ولا على القارىء . وبذا ينتهى الباب الثالث لنصل إلى

الباب الرابع الذى خصصه الباحث لرأى الإمام أحمد فى حجية قول الصحابى ، وقسمه إلى فصلين : عرض فى أولهما أدلة من يقول بأخذ الإمام أحمد بقول الصحابى ، ثم أورد أدلة من يقول بغير هذا ، لينتهى من كل هذا إلى صحة القول بأن « أحمد » يأخذ بقول الصحابى ويعتبر حجيته ، ويضيف الباحث أن موقف الإمام أحمد من هذه القضية يماثل تماما مع موقف الإمام مالك . وفى كل هذا تتفرع نقاط البحث ومعها أدلتها التى استقاها الباحث من الكتب الأصيلة للمذهب الحنبلى .

وفى آخر فصول الرسالة حقق وأكد ما انتهى إليه فى الفصل السابق وذلك

من خلال وقفة خاصة مع نصوص وفروع المذهب الحنبلى كما فعل مع الشافعى من قبل .

وجاء دور خاتمة البحث لنجد فيها تلخيصا للبحث ، وفيها أيضا نتائج توصل إليها الباحث من خلال تجواله فى تراثنا الفقهى ، وتتضافر فى كل جزئيات النتائج لتصنع النتيجة الكبرى وهى اعتبار قول الصحابى حجة تلى حجة السنة وتتقدم على القياس ، وقبل أن يترك القارىء خاتمة هذا البحث يلتقى بتوصيات تتوجه جميعها إلى ضرورة دراسة مذاهب الصحابة من الوجهة الفقهية فى هذا شغل بالجاد من الأمور وإثراء للمفاهيم الفقهية الإسلامية .

وبعد : فتلك كانت وقفة عجلى مع البحث «أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامى » ولا نملك إلا أن نقرر جدوى هذه المحاولة ، وجدية صاحبها ، وحسن إخلاصه فيها ، ومن حقه علينا أن نقرر أنه وضع أمام القارىء المسلم كثيرا من ذخائر التراث الفقهى المستقى من الكتاب والسنة ، ولكننا لا نغض الطرف مجاملة على إرهاق يصيب القارىء المسلم فى هذه الرسالة وذلك من جراء تشتيت للمسائل بين كل مذهب على حدة ، وفى هذا يصعب الفهم والمقارنة بين أدلة المذاهب ، وكم كان بودنا أن تكون المسائل مطروحة مسألة مسألة وبعدها تعرض الآراء الفقهية فى جميع المذاهب المؤيد منها والمعارض ، ثم تكون النتيجة التى يستنبطها الباحث ويقدم الدليل على صحتها ، كيلا نغرق فى بحر الأدلة المتعارضة والتنقلات الكثيرة بين صفحات الرسالة بحثا عن رأى كل مذهب ، ولست أدرى ما الذى دعا الباحث أيضا إلى أن يفرد بعض الكتب لبعض الأئمة بوقفات خاصة استغرقت فصولا مستقلة ، ولئن كان السبب ضرورة تحقيق النصوص وتدقيق النقول التى نقلت عن هذا الإمام أو ذاك من أتباعه ومجتهدى مذهبه ، فإن هذا حدث مع جميع الأئمة وفى جميع المذاهب فلماذا أفردت وقفات للبعض دون الآخر هذا وشىء قد يجول بالخاطر أيضاً داخل تقسيم الرسالة ويتصل بمسألة التمهيد الذى جاء فى ثلاثة فصول فصار أشبه بباب منه بتمهيد تعودته البحوث العلمية ،

وفى الختام : تلك أحاسيس قارىء من حقه أن يعبر عنها فإن كانت صوابا فمن حقه أن يعاد النظر فيها ، وإن كانت الأخرى فليتسع صدر الباحث لمشاعر صادقة من قارىء مسلم . هذا وبالله التوفيق .



خدمات مكتبية

دليل القارئ إلى المجلات

اجتماع

د . محمد البهى

آثار العلمانية سياسيا فى المجتمع الاسلامى .

الإسلام بمبادئه لا يترك مكاناً للعلمانية على أرض مجتمعه . والمقال يعرض لإمكانات تطبيق العلمانية فى المجتمعات الإسلامية ويبحث أثرها على فرض تطبيقها فى المجتمع الإسلامى .

منار الإسلام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٩٥ — ١٠٠

اجتماع

عبد الكريم اليافى .

منزلة ابن خلدون فى تاريخ علم السكان .

المقال عرض لفكر ابن خلدون من زاوية علم السكان الحديث ينتهى فيه إلى أن ابن خلدون يعتبر واضع الحجر الأساسى للديمغرافية الاقتصادية .

العربى عدد يناير سنة ١٩٧٦ ص ٩٤ — ٩٩

اجتماع

د . زيدان عبد الباقى .

الرسول محمد والتعاون والاسلامى .

العبادة والخلق والمعاملة ونظم الحياة والروابط العائلية والمدنية والإنسانية أمور يطلق عليها علم الاجتماع اسم العمليات الاجتماعية .. والمقال يتناول دور الرسول صلى الله عليه وسلم فى تجديد خصائص العمليات الاجتماعية التى تدفع إلى الرقى والتقدم وذلك من خلال نماذج لصور التعاون الإسلامى باعتباره من أولى العمليات الاجتماعية التى يحرص علم الإجتماع على التعمق فى دراستها .

مجلة الأزهر — إبريل سنة ١٩٧٦ — ص ٤٤٥ — ٤٥١

اجتماع **د . احمد شلبى**
اسرة **المرأة فى الاسلام**

لقد نقل الإسلام المرأة من حال إلى حال : فقد كانت شيئاً فأصبحت شخصية إنسانية لها من الحقوق والواجبات ما يؤكد صفتها الإنسانية .

والمقال يعرض موضوع المرأة فى الإسلام من خلال موقع المرأة فى الحياة فى عالم ما قبل الإسلام وفى الدنيا من بعده .

منار الإسلام مايو سنة ١٩٧٦ ص ٨٤ — ٨٩

اصول دين **بدر متولى عبد الباسط**
التشريع بين التعقل والتعبد .

أسس العقيدة الإسلامية مبنية على العقل فى جملتها وتفصيلها . والإيمان الحق يتمشى مع قوانين العقول السليمة .

والمقال يكشف دور النظر العقلى فى دعوة القرآن الكريم .

الوعى الإسلامى فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٢٦ — ٢٩

اصول دين **د . عبد الحليم محمود .**
الاسلام وتنظيم المجتمع .

ليس هناك مقياس عقلى ثابت فى المسائل العقلية والنظرية التشريعية يفصل بين الحق والباطل وحتى لا تغرق سفينة الإنسانية نزلت الأديان هداية للعقل .

والمقال عرض لخصائص الوحى وطبيعة التشريع الإلهى ودعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بدلا من القوانين الغربية .

مجلة الأزهر أبريل سنة ١٩٧٦ ص ٤٠٤ — ٤١٣

اقتصاد

د . محمد البهى

المجتمع الاسلامى مجتمع الملاك والعمال معا .

الملكية فى الإسلام وظيفة إجتماعية ... والعمل حق وواجب والمقال دراسة فى المفهوم الإسلامى للملكية والعمل ودور كل من الملاك والعمال فى المجتمع الإسلامى الذى ليس هو مجتمع أصحاب رؤوس الأموال وليس مملكة البرولوتاريا أيضا .

الاعتصام يوليه سنة ١٩٧٦ ص ١٤ ــ ١٧

اقتصاد

د . ابراهيم فؤاد أحمد

الآثار الاقتصادية للزكاة

تعتمد فلسفة الزكاة فى إعادة توزيع الدخل القومى على ظاهرة اقتصادية هامة هى تناقص الميل الحدى للاستهلاك وتزايد الميل الحدى للإدخار عند الأغنياء والعكس تزايد الميل الحدى للاستهلاك وتناقص الميل الحدى للادخار عند الفقراء . والمقال دراسة تحليلية مقارنة للآثار الاقتصادية للزكاة فى محاولة لتنظير إقتصاد إسلامى .

الوعى الإسلامى فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٣٠ ــ ٣٩

اقتصاد

د . أحمد جامع

استخدام الفائض البترولى من أجل التنمية الاقتصادية العربية أحلام أكثر من حقائق

المقال دراسة تحاول أن تجيب على تساؤل حيوى هو هل يستخدم الفائض البترولى العربى فى تحقيق تنمية عربية شاملة . ويرى الكاتب أنه على الرغم من أن الإجابة على هذا التساؤل الحيوى بالإيجاب هى أمل الجماهير العربية . إلا أن هذا الأمل ليس إلا أضغاث أحلام ، لأن الذى حدث هو اتجاه لفائض البترولى العربى نحو التوظف والاستثمار فى الدول الرأسمالية المتقدمة .

ويمضى المقال فى تحليل الأسباب والنتائج .

الثقافة العربية تشرين الثانى سنة ١٩٧٦ ص ١٧ ــ ٣٦

اقتصاد — **المستشار احمد محمود خليل**
موقف الاسلام من التسعير الجبرى

عنوان المقال من الموضوعات المطروحة فى ساحة الفكر الإسلامى وقد صدرت حولها كتب ودراسات . والمقال يعرض موضوع التسعير وأراء الفقهاء فيه كما يدرس فلسفته وأحكامه .

منبر الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٥٥

اقتصاد — **د . محمد رضا محرم**
خبرات العصر وتحقيق العدل الاسلامى

هذا العصر الذى نعيش فيه له ملامح أساسية وتحديد هذه الملامح ضرورى حتى يمكن تحديد دور الفكر الإسلامى فى تحقيق العدل الاجتماعى .
والمقال دراسة فى مفهوم العدل الإسلامى ووسائل تحقيقه .

الطليعة عدد يناير سنة ١٩٧٦ ص ٨٥ — ٩١

اقتصاد — **د . محمد على الفرا**
ازمة الاسكان

العالم يحتاج فى الخمس والعشرين سنة القادمة مقدار ما بناء من مساكن منذ بدء الخليقة حتى الآن والمقال تحليل لمشكلة الإسكان من زاوية أبعادها الاجتماعية الأمر الذى يكشف مدى خطورة المشكلة . وينتهى المقال بعرض وجهة نظر فى حل المشكلة .

العربى عدد يناير سنة ١٩٧٦ ص ١٦ — ٢٣

اقتصاد

الدكتور فتحى الحسينى
التكامل الاقتصادى العربى
بين الماضى والحاضر والمستقبل

حاجة عالمنا العربى إلى التكامل الاقتصادى ملحة ولكن السعى إليه أقل مما ينبغى . ورغم تعثر الخطى فى تحقيقه فإن احتمالات نجاحه لا تزال قائمة . والمقال عرض واف للموضوع فى ماضيه وحاضره ومستقبله .

الثقافة العربية مارس سنة ١٩٧٦ ص ٣٨ — ٤١

اقتصاد

د . محمد شوقى الفنجرى
المفاهيم الاقتصادية
كيف نبنيها على ضوء ما جاء فى الكتاب والسنة والدراسات العلمية ؟ .

كثر فى السنوات الأخيرة الحديث والكتابة حول موقف الإسلام من النظم الإقتصادية المعاصرة ؟

والمقال عرض لعدد من المفاهيم الاقتصادية يرى الكاتب ضرورة الإلمام بها حتى تكون واضحة فى أذهان جمهور المسلمين بما يمكنهم من الوقوف على حقيقة الاقتصاد الإسلامى ومتابعة بحوثه .

العربى يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٢٠ — ٢٤

اقتصاد

د . محمد شوقى الفنجرى .
الوصف العام للنظرية الاقتصادية الاسلامية

المقال دراسة هامة فى طبيعة النظام الاقتصادى الإسلامى . وفيه محاولة للفصل التام بين البحث الإسلامى فى هذا الاتجاه وبين علم الاقتصاد الحديث . والصيغة التى ينتهى إليها المؤلف فى نظرته للنظام الإسلامى فى جهد المسلم فى الكسب والإنفاق هى أنها نظام حر بلا فردية ، نظام منتظم بلا جماعية .

منار الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٥٨ — ٦٦

اقتصاد

د . محمد على الغرا

التكامل الاقتصادى العربى امل راود الشعوب العربية

إن التكامل الاقتصادى بين الأقطار العربية كان ولا يزال هدف العرب المشترك منذ إنشاء الجامعة العربية عام ١٩٤٥ .

والمقال دراسة لهذا الأمل الذى راود الشعوب العربية ويؤكد إمكانية تحول الأمل إلى واقع حيث أن مقومات التكامل الإقتصادى بين العالم العربى متوافرة . وربما بشكل لا يوجد فى أى مكان من العالم .

العربى يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٣١ — ٣٧

اقتصاد

اللواء الركن محمود شيت خطاب

المصارف الاسلامية

المقال يعرض لفكرة المصرف الإسلامى وتجربته . ويتحدث عن حكم الله فى الربا . ويتساءل الكاتب لماذا لم يقل مجمع البحوث الإسلامية رأيه فى ربا المصارف حتى الآن .

الاعتصام ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ١٦

اقتصاد

محمد عبد الشفيع

قضية النظام الاقتصادى العالمى الجديد .

حاضر ومستقبل العالم العربى فى اطار العلاقات الاقتصادية الدولية

المقال يقدم من وجهة نظر خاصة دراسة لمشكلة التخلف فى العالم الثالث وتفاعلاتها فى النظام الدولى مع العلاقات السياسية الدولية ثم يطرح قضية إقامة نظام اقتصادى عالمى جديد ويعرض العوامل التى شكلت أرضية الدعوة إلى إقامة هذا النظام .

مجلة الشورى يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٢٣ — ٤٩

اقليات . **د . عبد الرحمن بيصار**
ابناء الأقليات الاسلامية المغتربة
وواجب العالم الاسلامى نحوهم

المقال يعرض لموضوع هام حيث ينبغى على العالم الإسلامى حراسة أبناء المسلمين فى المهجر وصيانتهم من الأفكار الدخيلة والعقائد الفاسدة والثقافات الضارة . والكاتب يحلل التحديات العقائدية والفكرية والاجتماعية التى يتعرض لها هؤلاء لينتهى فى دراسته التى استغرقت أكثر من عدد فى المجلة إلى عدة اقتراحات عملية محددة لواجبات العالم الإسلامى نحو هذه الأقليات على المدى القصير والبعيد .

منار الإسلام مارس سنة ١٩٧٦ ص ٧٠

بحث علمى **د . فاخر عاقل**
العلم ضرورة قومية ملحة

والمقال يهدف إلى تعريف البحث العلمى والتعريف بأصوله وطرائقه ومجالاته باعتباره ضرورة ملحة تفرضها ظروف التقدم والتنمية .

العربى مارس سنة ١٩٧٦ ص ٤٢ ــ ٤٥

تاريخ **د . محمود اسماعيل**
بواكير التنوير فى الفكر الدينى .

من منظور خاص يعرض الكاتب لحركة الاستنارة فى العالم العربى الإسلامى الحديث وخاصة فى مصر ، وذلك منذ بدأت إرهاصاتها على يد جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده . كما يعرض من وجهة نظره للمشكلات التى واجهت حركة التنوير فى الفكر الدينى وما أسفرت عنه الحركة من نتائج .

مجلة الشورى يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٧٥ ــ ٨٧

تاريخ

د . حسين مؤنس
فكرة التقدم

يرى البعض أن حركة التاريخ دائرية . بينما يرى آخرون أن الإنسانية تسير دائماً إلى الأمام . وبين هذا الاتجاه وذاك مئات الدراسات وآلاف الأفكار والمراجعات . والمقال عرض لجهود فى فهم حركة التاريخ منذ فجر الحضارة حتى القرن العشرين .

العربى عدد مارس سنة ١٩٧٦ ص ٣١ — ٣٥

تاريخ

احمد بهاء الدين
اعادة كتابة التاريخ الاسلامى

عنوان المقال شعار رفعه الكثيرون من أجل رؤية حقيقية ومعاصرة لأحداث التاريخ الإسلامى ، وخاصة أن الأجانب غالباً ما يركزون على الجوانب السلبية حتى تنفلت منا النظرة الصحيحة إلى الأمور .

والكتاب عرض لأهمية هذه المشكلة وبيان — من وجهة نظر الكاتب — للمواصفات التى ينبغى توافرها لمن يقوم بهذه المهمة الصعبة .

العربى مارس سنة ١٩٧٦ ص ٦ — ١٢

تراث
مخطوطات

اجر اول ـ ترجمة عبد الكريم الامين .
صيانة المخطوطات .

إن أهمية المخطوطات لا تحتاج إلى تأكيد . لهذا فإن صيانتها تعد أمراً ضرورياً . والمقال يعرض للخطوات التى ينبغى أن نخطوها من أجل حماية المخطوطات .

الثقافة العراقية تشرين الثانى سنة ١٩٧٦ ص ٧٨ — ٨٢

تربية

د . محمد احمد العزب
تاملات فى تكوين الشخصية الاسلامية

المقال دراسة فى عناصر ومقومات الشخصية الإسلامية فى مواجهة تيارات العصر . ويرى الكاتب أن من أهم مكونات هذه الشخصية هى الاقتدار الكامل على صياغة مقولاتها فى قانون قابل للتطبيق ، وهو أمر نحن الآن فى مسيس الحاجة إليه .

منار الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٧٣ — ٧٩

تربية

د . جليل كمال الدين .
العلم فى الوطن العربى سنة ٢٠٠٠ مؤلفات وقراءات .

التعليم فى عالمنا العربى قضية لها أهميتها وخطرها . والنظر فى مستقبل التعليم هو نظر فى مستقبل العالم العربى كله .

والمقال عرض من وجهة نظر خاصة لمستقبل التعليم فى عالمنا العربى سنة ٢٠٠٠

مجلة الثقافة العربية مارس سنة ١٩٧٦ ص ١٦ — ٢٦

تربية

د . مازن المبارك .
التربية الاسلامية فى مناهج التعليم

الغرض من التربية الإسلامية هو إنشاء جيل مؤمن عارف بواجباته نحو ربه وأمته ونحو نفسه .

والمقال دعوة لأن تنهض المدارس فى العالم الإسلامى بمسئولياتها فيكون للدين ودرسه منزلة مرموقة فى مناهج التعليم .

منار الإسلام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٨٩ — ٩١

تربية

د . محمد عبده اسماعيل

مشكلة التعليم فى مصر

التعليم ليس عملية بسيطة ولكنه مجموعة من العمليات الحسية والعقلية التى تهدف إلى توصيل العلم من العالم إلى غيره . والتعليم اليوم فى العالم الإسلامى يعانى مشكلة بل مشكلات ويعيش أزمة بل أزمات . والمقال عرض لمشكلة التعليم فى رقعة مكانية محددة هى جمهورية مصر العربية .

الدعوة عدد يوليو سنة ١٩٧٦ ص ١٩

تغير اجتماعى

د . محمد البهى

اين المسلمون اليوم

سؤال يطرحه كاتب المقال يرمى من ورائه إلى بيان ما يعانيه المسلمون اليوم من ضعف ، ويحلل أسبابه ودواعيه ، ويبرز دور أعداء الإسلام فيما عليه الأمة الإسلامية من تمزق وتخلف .

والمقال يعرض لمشاكل المسلمين ، ويرى أنها تعود إلى عدم الأخذ بالإسلام .

منار الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ١٢ — ١٧

تغير اجتماعى

الأستاذ ابو الحسن الندوى .

خليج بين الاسلام والمسلمين

المقال دراسة تكشف البون الشاسع بين واقع المسلمين وبين ما يدعو إليه إسلامهم .. ويرى الكاتب بحق أن بيننا وبين الدين الإسلامى الحقيقى شيئاً من الفجوة أو الجفوة .. وأن علينا أن نملأ هذه الفجوة أو نزيل هذه الجفوة ... حتى لا يبتعد واقع المسلمين عن حقيقة الإسلام .

مجلة الأزهر — عدد أبريل سنة ١٩٧٦ — ص ٤٥٢ — ٤٦١

تغير اجتماعى

د . وهبه الزحيلى

التحرك الاسلامى فى واقع العصر

يلاحظ الكثيرون - بحق - أن الإسلام فى واد والحياة الإسلامية فى واد آخر. وتتزايد هذه الإزدواجية مع الزمن .

والمقال يبحث هذه الظاهرة وأسبابها ، ثم يعرض الوسائل التى يتحول بها المجتمع نحو الصبغة الإسلامية . وفى النهاية يطالب الأجهزة الحاكمة فى البلاد الإسلامية أن تضع خطة لتربية الشعب التربية الإسلامية التى تصلح لنمو روحه ودفعه نحو التمسك بعقيدته وتعاليم دينه .

منار الإسلام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٧١ — ٧٧

حضارة

د . يوسف نجم الدين .

تاملات حول الاسلام وتكوين حضارته

المقال هو البحث الذى ألقاه الدكتور يوسف نجم الدين أمير الجامعة السبعية فى الهند فى المؤتمر الدولى للأبحاث الإسلامية الذى بدأ أعماله فى لندن فى ٥ أبريل سنة ١٩٧٦

منبر الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٨٢

دستور

د . على جريشة

القرآن فوق الدستور

يحتل الدستور فى القوانين الوضعية أهمية خاصة باعتباره ذروة البناء القانونى . والمقال يؤكد أن القرآن الكريم هو الدستور الأعلى فى المجتمع الإسلامى وهو فوق كل دستور وضعى ، ويفسر من خلال هذا المفهوم النصوص الدستورية التى استحدثت فى عدد من الدساتير العربية وخاصة مصر والتى تجعل الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع .

الدعوة يوليو سنة ١٩٧٦ ص ٤ — ٥

دستور **محمد عبد الله عنان**
حكومة الجماعة الاندلسية
مثل فريد فى انظمة الحكم الاسلامى

الممارسات والواقع لهما دور كبير فى توجيه الفكر . والمقال يعرض للسلطة الجماعية التى عرفتها قرطبة فى عهد ملوك الطوائف من وجهة النظر التاريخية وأيضا باعتبارها تجربة فى نظم الحكم عرفها مجتمع إسلامى .

العربى عدد مارس سنة ١٩٧٦ ص ١٤٤ — ١٤٨

دستور **د . ابراهيم هلال**
الاسلام واصول الحكم عند الامام على

قوام الحكم فى الإسلام هو أن تحظى الرعية بعدل الحاكم . وللإمام على كرم الله وجهه . وجهة نظر علمية وعملية فى فهم حقوق الراعى والرعية ومسؤليات الحاكم والمحكومين . والمقال عرض لوجهة النظر هذه

منبر الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٦٤

دستور **محمد عطية خميس**
الاسلام لا يعرف السلطان المطلق .

لقد سبقت الشريعة الإسلامية الدساتير الوضعية فى تقييد سلطة الحكام وتقرير سلطان الأمة عليهم . والمقال عرض لاتجاه الشريعة الإسلامية فى هذا الصدد من واقع التجربة الأولى فى صدر الإسلام ، ومن خلال أقوال الفقهاء المسلمين .

الاعتصام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٦ — ١٠

دستور

محمد عطية خميس

صوت الاسلام فى المجتمع الجديد

الإسلام ـ كما يقول الكاتب ـ دين وسياسة. والفصل بين الدين والدولة نقض لعرى الإسلام . ولا حلول لمشاكل الأمة إلا بمبادىء الإسلام .

والمقال دعوة لقيام حزب سياسى إسلامى .

الاعتصام ديسمبر سنة ١٩٧٦ ص ٥ ـ ٩

دعوة

د . محمد سعيد رمضان البوطى .

انظار العالم تتجه للاسلام .

لم يتهيأ الفكر الإنسانى فى عصر ما لاعتناق الإسلام .. واليقين به .. عقيدة ومنهاجاً .. كما تهيأ لذلك فى هذا العصر وفى هذه السنوات الأخيرة بالذات .. والمقال يحدد دور المسلمين فى هذه المرحلة .. ويدعوهم إلى المبادرة والتقدم بعرض حقيقة الإسلام ..

مجلة منار الإسلام ـ عدد فبراير سنة ١٩٧٦ ـ ص ٢٠ ـ ٢٦

طب
خمور

د . محمود ناظم

المناقيع والأنبذة بين الاسلام والطب .

المقال دراسة علمية للمناقيع والأنبذة يبدأ بتعريفها اللغوى، ثم يمضى فى تحليلها من الناحية العلمية فيعرض لمكوناتها ثم يتحدث طويلاً عن تعاريفها الفقهية وموقف الإسلام منها .

مجلة الإيمان والعلم مارس سنة ١٩٧٦ ص ٧٢ ـ ٨١

علم نفس

د . سيد خير الله
علم النفس فى القرآن

المقال عرض لأهم الإتجاهات النفسية من منظور قرآنى بما يؤكد أن أهداف العلم تلتقى وأهداف الدين .

وينتهى المقال إلى أن القرآن الكريم يقود البشرية إلى ما هو أقوم فى النفس وفروعها وفى الحياة ودروبها .

منار الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٩٠ — ٩٦

فلسفة

*** د . مصطفى عمران .**
*** امام المتكلمين**

فى هذا المقال حديث عن فخر الدين الرازى ، وعرض لما قدمه من تجديدات خصبة وثرية فى معالجته لقضايا العقيدة والفلسفة ، وما بذله من جهد فى دعم مذهب أهل السنة والرد على أهل الزيغ والإلحاد ، سواء أكان ذلك فى ميدان المناظرة والجدل .. أم فى مجال التأليف والكتابة ...

مجلة الأزهر — أبريل سنة ١٩٧٦ — ص ٤٦٢ — ٤٦٨ .

فلسفة

د . محمد شوقى الفنجرى
ايدولوجية التشريع الاسلامى .

الإسلام لا يقتصر على كونه عقيدة دينية وإنما هو أيضاً شريعة ونظام سياسى وادارى واجتماعى واقتصادى للمجتمع ومن ثم يتعين أن نعرف أيدولوجية الإسلام كشريعة ونظام .

والمقال عرض لمفهوم هذه الأيدولوجية وتحديد لمقوماتها .

العربى يناير سنة ١٩٧٦ ص ٧٢ — ٧٣

اخلاق **د . محمد عاطف العراقى .**
الغزالى وفلسفتة الخلقية .

حجة الإسلام الغزالى يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى ، وقد كان مفكراً موسوعياً . والمقال حديث عن فلسفة الغزالى الخلقية من خلال مؤلفه الكبير إحياء علوم الدين . ويكاد المؤلف-بطريقته فى عرض أفكار الغزالى وفلسفته-أن يسلكه فى زمرة من يقيمون الأخلاق على أساس وضعى .

العربى يونيو سنة ١٩٧٦ ص ١٠٢ — ١٠٧

فن **د . فاسيرى ميسانا**
ترجمة على الصادق حسنين
ثلاثة اساليب لفهم تاريخ المعمار الاسلامى .

المقال محاولة خصبة لفتح عدد من الأبواب يمكن الدخول منها إلى عالم المعمار الإسلامى حتى يمكن تحديد معالم فن العمارة الإسلامى فى مراحله التاريخية المختلفة . وفى المقال عرض لأهم مدارس المعمار الإسلامية مع الإهتمام بإبراز خصائص كل مدرسة .

الثقافة العربية عدد مارس سنة ١٩٧٦ ص ٦٤ — ٧٣

قانون مدنى **المستشار عبد الساتر آدم**
حقوق الجار فى القانون الوضعى والشريعة الاسلامية .

كثير من فقه الشريعة فى المعاملات فى حاجة إلى تأصيل وحاجته إلى الدراسة المقارنة أوضح من أى بيان . والمقال دراسة تعرض أحكام ملكية الطبقات فى العقار الواحد فى كل من الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

منبر الإسلام مايو سنة ١٩٧٦ ص ٦٦

قانون مدنى

د . محمد عبد المنعم خميس

السلم واحكامة .

السلم هو بيع شيء موصوف بيعاً مؤجلا فى ذمة المسلم إليه بغير خبسه .

والمقال دراسة تعرض لتحديد مفهوم هذا البيع وشروط صحته وأحكامه الفقهية .

منبر الإسلام عدد مايو سنة ١٩٧٦ ص ٥٤

قانون مقارن

الأستاذ عبد الوهاب الأزرق

اصالة الفقة الاسلامى .

المقال يعرض لأصالة الفقه الإسلامى وتفوقه على الفكر القانونى الوضعى حتى فى أحدث تطوراته . ويقرر أنه من الخطأ محاولة إصطناع التقريب بين الفقه الإسلامى والفقه الأجنبي المشتق من القانون الرومانى ، لاختلاف طبيعة وخصائص كل منهما .

منار الإسلام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٩٢ — ٩٤

لغة ترجمة

الشيخ طة الولى

ترجمة معانى القرآن الى اللغات الاوربية الحديثة

ترجمة معانى القرآن الكريم أصبحت هدفاً لمجادلات جديه قام بها الأصدقاء والخصوم فى الشرق والغرب .

والمقال دراسة تاريخية تعرض لبعض الترجمات لمعانى القرآن الكريم وللأشخاص الذين قاموا بها .

منار الإسلام فبراير سنة ١٩٧٦ ص ٧٨ — ٨٦

مؤتمرات

د . توفيق الشناى ، د . مصطفى مؤمن .
مهرجانات ومؤتمرات العالم الاسلامى بلندن .

في أول أبريل سنة ١٩٧٦ عقدت سلسلة من المؤتمرات حول العالم الإسلامى استهدفت تقديم الإسلام كحضارة وكمبادئ حية تعيش فى نفوس المسلمين .

والمقال تعريف بمن اشتركوا فى المؤتمر ، وتقرير عن أهم الموضوعات التى عرضت فيه انتهى بتقرير أن المؤتمر كان فرصة لعرض الفكر الإسلامى على الجماعات الإسلامية فى بريطانيا والتعرف عليها أيضا رغم بعض السلبيات والملاحظات حول المؤتمر .

الدعوة يوليو سنة ١٩٧٦ ص ٣٠

مؤتمرات

د . سامى عبد العزيز السيف
ماوجه الغرابة فى اقامة هذه المؤتمرات

هاجمت الطليعة فى مقال نشره الدكتور محمد أحمد خلف الله مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا والذى عقد بمدينة « توليدو » فى الولايات المتحدة الأمريكية وكان عنوان المقال « مؤتمرات على الطريقة الأمريكية » . وقد أثار هذا المقال عدداً من التعليقات من بينها هذا التعليق وفى نفس العدد مجموعة أخرى من التعليقات .

الطليعة مارس سنة ١٩٧٦ ص ١١٤ — ١١٧

مؤتمرات

المؤتمر الاسلامى
لمحامى باكستان

عقد هذا المؤتمر فى المنصورة المقر الرئيسى للجامعة الإسلامية بلاهور فى باكستان ، واستمر اليوم الأول والثانى من شهر مايو سنة ١٩٧٦ ، والمجلة تقدم تقريراً مفصلا عن هذا المؤتمر .

المجتمع عدد ٣٠٥ ـ ١٥ يونيو سنة ١٩٧٦ ص ٢٦

مؤتمرات

د . محمد محمد أبو شهبة .

حول المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الاسلامى .

المقال تأكيد على أهمية هذا المؤتمر وإشادة بما ساده من روح الالتزام بالقرآن الكريم والسنة النبوية وهو اتجاه يمثل خطوة جديدة وجدية نحو الالتزام بالشرعية الإسلامية فى كل شئوننا .

والمقال يشير بعد ذلك إلى بعض الأبحاث وينتهى بعدد من الملاحظات التى يبديها الكاتب على هذا المؤتمر .

مجلة رابطة العالم الإسلامى أبريل سنة ١٩٧٦ ص ٢٤ ــ ٢٦

مؤتمرات

توصيات المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الاسلامى

نشرت مجلة المجتمع الأسبوعية توصيات ذلك المؤتمر والتى تناولت موضوعات بالغة الأهمية مثل البنوك الإسلامية والتنمية الاقتصادية فى إطار إسلامى ودور الدولة الإسلامية فى الاقتصاد وعدد آخر من الموضوعات .

المجتمع العدد ٢٩٣ ـ ٣٠ مارس سنة ١٩٧٦ ص ١٦

وثائق

من النظام الأساسى
للمصرف الإسلامى الدولى
شركة مساهمة قابضة ــ لوكسمبورج
رقم ٤٠٣ / ٧٨ تسجيل الشركة
فى ١٢ / ١٠ / ١٩٧٨

المــادة الاولى

تألفت شركة مساهمة قابضة باسم : المصرف الإسلامى الدولى

Islamic Banking System International Holding S. A. (Luxembourg).

مقر هذه الشركة مدينة لوكسمبورج .

ومدتها ثلاثون سنة ، ويجوز مد المدة على التوالى ، كما يجوز حلها قبل انتهاء المدة بقرار من المساهمين .

ويجوز للشركة أن تتحمل التزامات لمدة أطول من مدتها .

المــادة الثانية

ينحصر غرض الشركة فى المساهمة بأية صورة كانت فى مشروعات أجنبية من أى نوع داخل لوكسمبورج أو خارجها ، والحصول بطريق الشراء أو الاكتتاب أو بأية طريقة أخرى وكذلك نقل الملكية بالبيع أو المبادلة أو بأى طريقة أخرى ، للأسهم والشهادات المؤقتة والأوراق المالية الممثلة لقيم منقولة وحقوق والتزامات وأية أوراق مالية من أى نوع آخر ، وملكية ورقابة وإدارة وتصريف وزيادة قيمة محفظتها المالية ،

ويجوز لها المساهمة فى إنشاء وتطوير وتغيير ورقابة أى نوع من الشركات والمشروعات والبنوك . ويجوز لها أن تمنح الشركات التابعة لها أو التى يهمها أمرها كل أنواع المساعدات والقروض والدفعات والضمانات والمشورات المهنية والفنية .

والمقصود بالشركات التابعة الشركات الوليدة والشركات التى تملك الشركة القابضة مساهمة هامة فيها .

ويجوز لها اتخاذ كافة الأجراءات لحماية حقوقها ، والقيام بكافة العمليات المرتبطة بأغراضها أو التى تفيدها بصورة مباشرة أو غير مباشرة خصوصا بالاقتراض بضمان أو بدون ضمان وبكل وسيلة سواء بطرح سندات أو بأية طريقة أخرى .

وعلى وجه الخصوص فإن الشركة تهدف إلى المساهمة فى البنوك الإسلامية التى تعمل على أساس نظام مصرفى خال من طريقة الفوائد ، وإلى تأسيس وتطوير وتغيير ورقابة وتنسيق مثل هذه البنوك الاسلامية .

وكل ما سبق لا يجوز أن يتعدى إطار الحدود التى رسمها قانون ١٩٢٩/٧/٣١ للشركات القابضة .

المادة الثانية عشرة

تطبق الشريعة الإسلامية حيثما لا يوجد نص مخالف فى هذا النظام أو فى القوانين واللوائح النافذة فى لوكسمبورج ، خاصة قانون ١٩١٥/٨/١٠ وتعديلاته اللاحقة .

الامارات العربية المتحدة

- بنك القاهرة
- بنك الاعتماد والتجارة الدولى
- بنك دبى الاسلامى
- البنك العربى المحـدود •

قطـر ● بنك قطر الوطنى ● البنك العربى المحدود

الاسباب الخمسة

لاستثمار اموالك فى اسهم المصرف الاسلامى الدولى :

- ابتغاء الكسب الحـلال البعيد عن الربا والاسهام فى دعم البدائل الشرعية فى المجال الاقتصادى •
- الاسـتفادة من جو الامـان والاسـتقرار المصرفى والاقتصـادى والسياسى •
- الاعفاء التام من ضرائب الدخل الاصلية والاضافية والتكميلية والضرائب على الكوبونات والضرائب البلدية ، كما ان توزيعات الارباح على غير المقيمين معفاة ايضا من الضرائب •
- السرية التامة المكفولة قانونا وفعلا لجميع المعاملات •
- حرية وسهولة حركة رؤس الاموال دون اية قيود الى اى مكان فى العـالم •

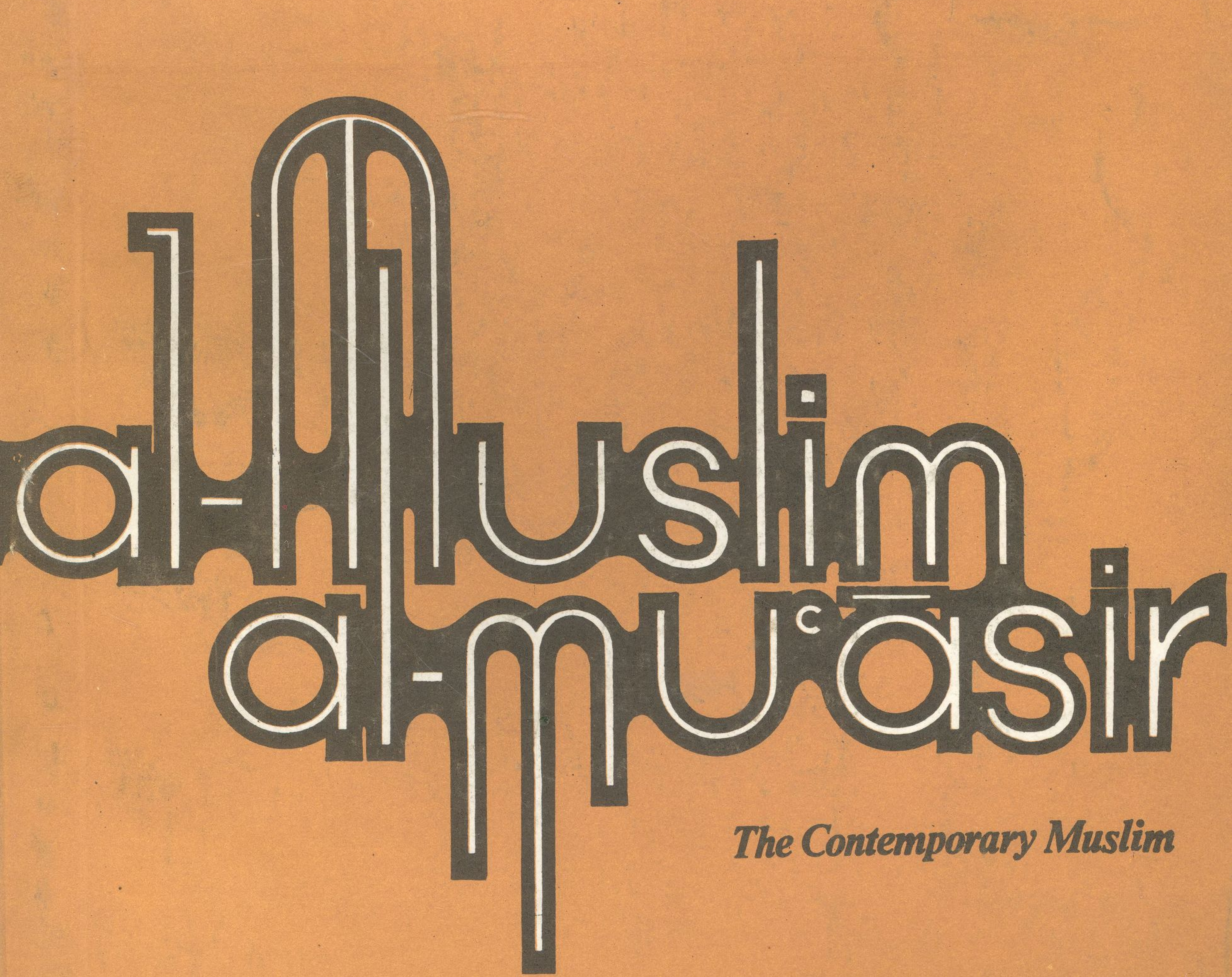


الشركة المصرية للطباعة والنشر

رقم الايداع ١٩٧٩/٦٠٣٩

Vol 5 No. 17 ALMOHARRAM — SAFAR — RABI AWWAL 1399

JANUARY — FEBRUARY — MARCH 1979



The Contemporary Muslim